

La via "sapienziale" e il dialogo interreligioso

**Rischio e tensioni
tra la singolarità della Rivelazione
e la sua universalizzazione**

a cura di
MARCELLO MILANI

**La via «sapienziale»
e il dialogo interreligioso**

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. *Cristianesimo e potere*
11. *Popoli messianici*
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori e M. Nicoletti
17. *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini e G. Menestrina
18. *Teologia e bioetica laica. Dialogo convergenze e divergenze*, a cura di L. Lorenzetti
19. *Antropologia culturale e antropologia teologica*, a cura di G. Bof
20. *L'uomo, la tecnica e Dio*, a cura di M. Baldini, E. Benvenuto e K. Neufeld
21. Conci A., *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*
22. *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, a cura di G. Capraro
23. *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, a cura di M. Milani

Series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di C. Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti
3. *Il Principe vescovo Johannes Hinderbach tra tardo Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Bellabarba e I. Rogger
4. *Grisar J., Il vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*

La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso

**Rischio e tensioni tra la singolarità della
Rivelazione e la sua universalizzazione**

Atti del convegno di studio
Trento 12-13 maggio 1993

a cura di
Marcello Milani

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 23



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-210232

fax 0461-980436

Consiglio Scientifico dell'Istituto

Claudio Leonardi (Presidente), Josef Gelmi, Antonio Marangon

Direttore

Iginio Rogger

Comitato Direttivo dell'Istituto

Paolo De Benedetti, Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Giovanni Menestrina (Segretario), Karl Neufeld, Germano Pellegrini,
Luigi Sartori (Presidente), Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani

© 1996 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40373-8

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1997

PREFAZIONE

MARCELLO MILANI

Il convegno è partito da un'ipotesi che si voleva verificare mediante l'analisi storica concreta: la via sapienziale come strumento di dialogo, in quanto tende a interpretare anche i contenuti religiosi mostrandone la ragionevolezza, rendendoli di conseguenza comunicabili. Ne derivava però anche una tensione (irrisolvibile?) tra la «singolarità» della rivelazione e la sua universalizzazione. Il titolo: *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso*, infatti pone in dialettica due termini in apparenza dai caratteri opposti. Da una parte la «sapienza» sembra porsi per il contenuto e l'oggetto e per sua esigenza, come rivolta all'universale, alla ragione, all'uomo, a ciò che è comune a tutti, per far incontrare e condividere pensiero e azione. Il suo scopo sembra tendere ad allargare il consenso su valori, principi e decisioni. Dall'altra parte la «fede», di per sé legata alla rivelazione, si propone come «unica», evento irripetibile, collegata alla storia mediatrice di verità, con un suo bagaglio di concetti e di esperienza di Dio da non svendere né banalizzare in una «religiosità» generica.

La domanda che ci si poneva riguardava la capacità di coniugare insieme le due realtà senza abolire le tensioni, senza che una delle due parti soffocasse l'altra: una religione che divenisse irrazionale o fideismo, senza discussione; o una fede ridotta a ragionamento, intuizione intellettuale, religione filosofica e puro impegno morale, ragionamento o dimostrazione di principi universali. La sfida resta quella di rendere credibile, fondata, critica, l'esperienza religiosa; di operare una lettura sapienziale della fede. In altre parole, come mostrare il valore universale di un'esperienza anche di pochi o di alcuni? Come comunicare questo valore? In tale tentativo si coglierebbe l'importanza della «sapienza», cioè di ritornare all'elemento razionale per valutarne l'impegno a tradurre in termini universali le

esperienze religiose particolari, e per collegare tra loro (= far dialogare) le stesse esperienze religiose.

Da un punto di vista teologico si ripropone il problema del rapporto tra fede e cultura, fede e ragione o, secondo la terminologia biblica, tra «conoscenza e timor di Dio». Emerge anche il tema della «laicità», ossia della ripresa di tutto *l'umano*, della ragione, dell'esperienza, della cultura e delle comuni vicende storiche, vissute e comprese come elementi condivisibili, inseribili e partecipi della stessa esperienza religiosa, che li assume, anche se li rimodella inevitabilmente in base alle proprie caratteristiche e peculiarità. Da un punto di vista filosofico emerge, forse, il problema, già dibattuto nel medioevo, degli universali e del particolare.

Partendo da queste premesse, il convegno ha inteso esaminare e verificare, non solo in termini teorici, ma attraverso alcuni sondaggi storici, i tentativi della «via della sapienza» in connessione con l'esperienza religiosa, la fede, per porla in contatto con gli uomini, le epoche e le altre «confessioni». Sono tentativi che sembrano presentarsi in tutte le religioni.

Si è iniziato il discorso con la Bibbia, prendendo in considerazione, appunto, la «sapienza» nell'Antico e nel Nuovo Testamento, per sondare il senso e il valore, nei contenuti e nelle forme, del momento sapienziale come movimento ampio, anche oltre la Bibbia, non ancora definita (*Gian Luigi Prato e Romano Penna*), per passare poi alla sofologia nel mondo slavo (*Costante Lorenzo Altissimo*) e alle grandi religioni: il mondo islamico (*Carlo Saccone*) e il mondo induista e buddhista (*Aldo Natale Terrin*); per andare infine a un tema e fenomeno antico, ma che in varie forme sembra ricorrente: la gnosi e lo gnosticismo (*Pier Angelo Carozzi*). Al termine dell'incontro, *Luigi Sartori* ha offerto alcune brevi riflessioni conclusive, per sottolineare il valore ecumenico del tema; almeno in parte le accogliamo in queste pagine introduttive.

Nel corso delle relazioni si sono raccolti nuovi dati, con inevitabili prospettive diverse, unite ad accentuazioni e precisazioni, anche critiche, al titolo e alla stessa ipotesi del convegno, come si può notare, ad esempio nell'intervento di G.L. Prato: la sapienza «riflessa» interprete (pseudo-)universalizzante. Tentiamo qui di raccogliere qualche aspetto o, meglio, di abbozzare qualche nostra suggestione, senza pretendere di esaurire i significati e la ricchezza delle relazioni a cui rimandiamo.

1. Bisogna ricordare che nella sapienza antica non si avverte la distinzione moderna tra mondo religioso e sapienziale. La sapienza ha sempre interpretato le proprie tradizioni di fede; ogni religione ha un forte movimento sapienziale al suo interno. Quindi anche la sacralità è frutto della sapienza, che tende a tradurre nei propri termini o nelle proprie categorie culturali ciò che è comune con altri. Così avviene anche in Israele. La stessa profezia si pone all'interno di un quadro sapienziale, non al suo esterno, relegata in una mistica superiore. Del resto, il problema della sapienza nasce dall'impatto della fede (e della teologia come sua espressione culturale) con la storia. Non può ridursi a una serie di affermazioni astratte, ma è chiamata a un confronto dialettico con l'esperienza, con i fatti e con i problemi della vita e della storia.

2. Ma la sapienza stessa ha bisogno di essere critica con se stessa per recepire la propria verità e il proprio limite, onde universalizzarsi. Ogni affermazione è consapevole nel contempo della sua fragilità e limitatezza. L'attività sapienziale giunge a operare una critica radicale a ogni formulazione di principio, come appare nei libri di Qohelet e di Giobbe. La crisi che essi rappresentano non è la crisi di un sistema precedente, ma formulazione critica permanente a un sistema permanente. Così Qohelet afferma che qualsiasi forma di ordine è inafferrabile nel suo senso ultimo. Altrettanto nel Nuovo Testamento, la critica alla «sapienza di questo mondo» non significa svalutazione in prospettiva sapienziale, ma opposizione alla sapienza corrotta per esaltare la sapienza di Dio. È sulla linea dell'incomprensibilità di Dio presente dalla tradizione sapienziale antica (cf. Gb 28 e 38: «Chi sei tu di fronte a Dio?»), prosecuzione del senso del limite in opposizione al superbo. Il saggio dunque, per essere vero, mentre pone le sue affermazioni, deve saper conservare la coscienza di non possedere la sapienza.

3. In ogni caso, la sapienza porta sempre al confronto con diverse dimensioni: umana, cosmica e divina. Essa serve a colmare il divario tra l'uomo e il mondo, ma soprattutto tra Dio e l'uomo, come sottolinea L. Altissimo nella sua relazione sulla sofologia del mondo slavo: la creazione esige fin dall'inizio l'incarnazione; con essa Dio diviene capace dell'umano. Fino ad affermare che tutta la creazione affonda le sue radici in Dio Uno e Trino, in quanto tutti gli esseri, sebbene posti come autonomi con l'atto creativo, sono uniti in un organismo vivente a immagine dell'Onni-Unità divina con l'anima del mondo come soggetto. Ogni relazione ha portato qualche tassello al quadro, ma il problema di *sopperire a qualche inevitabile*

iato, di superare la distanza tra diversi piani è presente ovunque, anche nell'islam (si veda il contributo di C. Saccone), ove si oppone lo *zahir*, il piano della religione esteriore, che a livello ermeneutico corrisponde al senso letterale dell'esegesi coranica, al *batin*, la religione dell'interiorità e la capacità di cogliere il senso interiore, il significato più riposto della rivelazione, presente sotto il «velo» della parola. Perciò le scritture e le rivelazioni concrete, tutte (dall'ebraica alla cristiana, fino al Corano), fanno riferimento a una realtà più ampia e universale, sono tutte riconducibili alla «Madre del Libro» o *Umm a-Kitab*, l'archetipo celeste di tutte le rivelazioni in cui si raccoglierebbe, secondo gli gnostici dell'islam, la totalità dei sensi nascosti e profondi della rivelazione. Lo stesso Corano manifesto è punto di partenza per un itinerario verso la scoperta del Corano nascosto.

4. La sapienza non si riduce a un puro atto intellettuale, ma si riflette nel concreto della vita, partendo dalla riflessione sull'esperienza, anche se il convegno più che al tema dell'esperienza (considerato però da A.N. Terrin come sintesi tra fede o rivelazione e sapienza) ha dato la preferenza al momento conoscitivo (si veda anche la tematica dello gnosticismo), soffermandosi sugli aspetti formali: genere letterario, criteri, forma per trasmettere esperienze. La sapienza deve caratterizzarsi per la capacità di tracciare lo stesso cammino di fede, per la sua qualità di essere alla ricerca a tutto campo (in alto e in basso, nel passato e nel futuro), partendo dal primo dato: l'essere creati. Il vero dialogo, oltre che religioso, è con gli indifferenti per testimoniare la qualità dei credenti come «cercanti».

5. Venendo esplicitamente al problema della *universalizzazione* più volte sfiorato, una domanda sembra emersa nel contesto, soprattutto in relazione a un'opera di Pier Cesare Bori sul consenso etico.¹ Se cioè l'ideale consista nel recuperare una soggiacente «lingua bassa, comune, materiale su cui ogni uomo è competente», o se non si debbano confrontare le diverse lingue che tendono ad esprimere in varie forme queste realtà comuni percepite con diverse sfumature. Il rischio potrebbe essere quello di generalizzare o genericizzare il momento di fede, solo come fondazione di prassi e umanizzazione. Su questo tema Luigi Sartori ha fatto un particolare richiamo, che

¹ P.C. BORI, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane* (Origini, testi e studi del CISEC 1), Marietti, Genova 1991.

riassumiamo facendolo nostro. L'universale va inteso non in modo minimale, concettuale, ma in modo concreto, valorizzando e convocando i singoli portatori di sapienzialità. Non si deve ridurre tutto al minimo denominatore comune. Nessuna sapienza è chiamata a perdere il suo valore, ma a ribadire il suo limite, per dare il primato ai soggetti, perché ciascuno faccia crescere la parte più profonda di sé. Ogni parzialità vista materialmente è sommata o sottratta al tutto, ma nel frammento è il tutto. L'atto di mettere insieme va oltre un prodotto quantitativo, è universalizzare il frammento verso la totalità che ci unisce. È la concezione dell'essere come dono, come amore, non come una cosa. Si deve dare valore perciò all'epiclesi, all'invocazione della sapienza (come fa Salomone: cf. 1Re 3; Sap 9) per far restare dono ciò che è dato dal Creatore.

I

SAPIENZA FONDATRICE E SAPIENZA ERMENEUTA: COMPONENTE DIALETTICA ESSENZIALE DELL'ANTICO TESTAMENTO

GIAN LUIGI PRATO

Chi volesse dare uno sguardo, anche solo sommario, alla vasta letteratura che appartiene a quel genere indefinito che si chiama «introduzione» agli scritti biblici, potrebbe constatare facilmente come alcuni settori risultino privilegiati per la quantità dei prodotti e le complesse problematiche che soggiacciono alle trattazioni, mentre altri sembrano più trascurati, non tanto per lo scarso interesse che sono in grado di suscitare, quanto per le vicende storiche che hanno condizionato in genere l'ermeneutica biblica.

È un fatto noto, a questo proposito, che i cosiddetti scritti sapienziali dell'Antico Testamento nella storia dell'esegesi, soprattutto moderna, non sono divenuti oggetto di studio al pari degli altri gruppi di libri (Pentateuco, libri storici, scritti profetici), anche per il fatto che la tradizione delle Chiese riformate, benemerita certamente nel campo della ricerca esegetica a livello accademico, per motivi strettamente teologici ha conferito un'importanza secondaria a quella parte degli scritti veterotestamentari noti come sapienziali, alcuni dei quali anzi non hanno neppure ricevuto in quell'ambito una dignità canonica.

Questo spiega, almeno in parte, il fatto che le opere introdotte agli scritti sapienziali si configurino in maniera diversa rispetto alle altre, e presentino delle caratteristiche tali da renderle per alcuni aspetti meno incisive e per altri, al contrario, più interessanti su un piano ermeneutico.

Un buon numero di «introduzioni agli scritti sapienziali» si limita infatti a una pura rassegna descrittiva, che non può fare a meno di suscitare nel loro lettore l'impressione di un'insignificante piattezza, dovuta non allo stile o alle capacità espositive dell'autore, ma al contenuto stesso di quanto viene presentato: la sapienza dell'Antico Testamento — così sembra a chi legge questo genere di introduzioni — è una raccolta di saggi orientamenti esistenziali, per lo più espressi in

una serie di norme comportamentali, dalle quali traspare a fatica qualche problematica più profonda. Non si può certo negare che anche questo faccia parte del contenuto degli scritti sapienziali veterotestamentari, ma certo questi ultimi non si possono ridurre a uno scialbo empirismo.

Più interessanti, invece, sono quegli studi nei quali è un ben preciso orientamento della ricerca a guidare la presentazione dei medesimi scritti sapienziali: si constata qui facilmente quanto sia valida quell'elementare regola ermeneutica secondo la quale è la ricchezza e la retta impostazione della domanda a rendere efficace l'eventuale risposta.¹ Quasi si direbbe, in questo caso, che l'interesse che gli scritti sapienziali sono in grado di suscitare nel loro potenziale lettore è direttamente proporzionale all'abilità ermeneutica di chi li presenta, la quale può essere frutto a sua volta proprio di uno studio assiduo e «intelligente» di quegli scritti.

Alla base di questo orientamento ermeneutico sta la coscienza o la domanda più o meno esplicita su che cosa sia o debba essere la sapienza dell'Antico Testamento, e in qual senso essa possa costituire un settore autonomo dell'espressione storica dell'antico Israele.² Altrimenti la «sapienza», in Israele come altrove, non ha confini definibili: tutto quello che costituisce manifestazione di vita, in qualunque settore, può essere considerato in qualche modo «sapienziale»,³ ed è per questo motivo che una «sapienza» così intesa, qualora la si volesse ritenere il *proprium* degli scritti omonimi veterotestamentari,

¹ È fuori dubbio che la fortuna suscitata dall'introduzione agli scritti sapienziali di Gerhard VON RAD dipende appunto dalla problematica che la ispira (la «Fragestellung» con cui inizia la trattazione): *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970; rist. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1437), Gütersloh 1992; trad. it.: *La sapienza in Israele*, Torino 1975.

² Benché resti entro i margini di un rigido atteggiamento confessionale, è la valutazione complessiva della sapienza nell'ambito dell'Antico Testamento e la sua rilevanza teologica più ampia ciò che caratterizza fondamentalmente l'introduzione ben informata che Hans Dietrich PREUSS ha compilato per un uditorio più ampio: cf. *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Urban-Taschenbücher 383, Stuttgart 1987. Cf. però anche per la rilevanza teologica della sapienza: C. WESTERMANN, «Weisheit und Theologie», in *Theologische Beiträge* 23(1992), 93-105.

³ La discussione sull'ambientazione della sapienza israelitica (per esempio tra il popolo o in scuole o a corte) risulta talvolta inconcludente proprio perché non riesce a stabilire i confini di quella che pur si vuol studiare come «sapienza». Una rassegna di questo dibattito nel corso degli ultimi decenni si trova ora in C. WESTERMANN, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990* (Arbeiten zur Theologie 71), Stuttgart 1991 (l'autore si pronuncia, da parte sua e con altri prima di lui, per un'origine popolare dei detti proverbiali, ma ciò non costituisce un contributo significativo per la conoscenza della sapienza israelitica).

risulterebbe tutto sommato neutrale e asettica, priva persino di quei connotati religiosi che nell'opinione comune dovrebbero costituire l'originalità dell'antico Israele.⁴

È dunque non solo opportuno, ma strettamente necessario, definire in quale senso l'apporto di questo nostro intervento possa essere utile o compatibile con l'argomento generale del presente volume, e in quale misura esso sia in grado di rispondere alle aspettative poste dalla formulazione del suo tema: *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione.*

Probabilmente un simile enunciato, posto a confronto con tutti quanti gli scritti dell'Antico Testamento, spera di poter trovare in questi ultimi una qualche conferma, nel senso che confida di poter trarre da essi elementi utili per un dialogo interreligioso fondato su una (comune) base sapienziale. Ma questi elementi dovrebbero essere forniti soprattutto da quegli scritti che vengono denominati appunto sapienziali o, per lo meno, dalla tradizione di cui essi sarebbero interpreti più qualificati. Indirettamente si vuole dunque privilegiare il settore sapienziale, perché ritenuto più proficuo ai fini di un dialogo interreligioso, e pertanto si tenta di escludere o di porre tra parentesi quegli altri ambiti veterotestamentari nei quali si pensa di poter individuare quasi l'essenza o lo specifico delle concezioni religiose dell'antico Israele, intese come «rivelazione» in altra visuale storico-religiosa a carattere sistematico (si pensi ad esempio all'ambito degli scritti profetici, o di quelli storici o di quelli legali).⁵

⁴ Cf. C. WESTERMANN, *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*, Göttingen 1990; *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, a cura di J.G. GAMMIE - L.G. PERDUE, Winona Lake (IN) 1990; *Biblische und ausserbiblische Weisheit. Ergebnisse einer Tagung der Sektion Religionswissenschaft/Missionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 26. bis 29. September 1988 in Basel*, a cura di H.J. KLIMKEIT (Studies in Oriental Religions 20), Wiesbaden 1991. Per la (relativa) posizione specifica d'Israele sul piano religioso nell'ambito del suo mondo storico, si veda una rassegna dei problemi in R. GNUSE, *Heilsgeschichte as a Model for Biblical Theology. The Debate Concerning the Uniqueness and Significance of Israel's Worldview* (Studies in Religion 4), Lanham, New York - London 1989.

⁵ Con questa distinzione che si opera tra gli scritti dell'Antico Testamento, ma sotto la spinta di motivazioni teologiche, si suppone forse già risolto il problema del rapporto tra gli scritti sapienziali e gli altri, almeno a livello di «teologia biblica». Il dibattito è invece molto aperto e anzi quasi senza vie d'uscita. Si veda qualche presa di posizione interlocutoria in W. ZIMMERLI, «Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie», in *Les Sagesse du Proche-Orient ancien, Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962* (Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés - Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des Religions de

È necessario allora chiarire subito l'equivoco che sta alla base di una simile concezione dello sviluppo storico della religione dell'antico Israele, dedotta dall'attuale configurazione degli scritti biblici che da essa sono sorti. Il fatto di ritenere che in Israele esistesse una tradizione cosiddetta «sapienziale», dotata di una sua autonomia, deriva molto probabilmente dal tentativo inconscio di collocare in un itinerario storico-evolutivo il contenuto degli scritti veterotestamentari, a loro volta già suddivisi e trasmessi secondo raggruppamenti canonici ispirati però a criteri diversi da quelli puramente storici. Poiché gli scritti sapienziali (anche se non ben definibili nel loro raggruppamento interno) restano di fatto distinti da quelli profetici e da quelli storici, si pensa di poter dedurre che nella storia religiosa d'Israele esistesse una tradizione parimenti autonoma, contemporanea o successiva rispetto alle altre. Ma si dimentica anzitutto, a questo proposito, che in ultima analisi tale suddivisione tripartita del canone risale a una concezione ebraica che ha collocato in una sezione a sé dei *ketuvim* o «scritti» di natura diversa, ed è solo in ambito cristiano che si è introdotta la discutibile consuetudine di etichettare come «scritti sapienziali» quella che solo per analogia corrisponde a tale parte del canone ebraico.⁶

Tuttavia anche altri fattori, estranei comunque al mondo storico d'Israele, possono aver contribuito a creare l'idea che la tradizione sapienziale si collocasse semplicemente accanto alle altre, e tra que-

Strasbourg), Paris 1963, 121-137 [= *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 19), München 1963, 300-315]; W.C. KAISER Jr., «Wisdom Theology and the Centre of Old Testament Theology», in *EvQ* 50(1978), 132-146; Ch.H.H. SCOBIE, «The Place of Wisdom in Biblical Theology», in *BTB* 14(1984), 43-48; R.E. CLEMENTS, *Wisdom for a Changing World. Wisdom in Old Testament Theology* (Berkeley Lectures 2), Berkeley (CA) 1990. Valga tuttavia per tutta la questione l'affermazione lapidaria di Roland E. MURPHY: «The problem of the relationship between wisdom literature and other portions of the Old Testament needs to be reformulated in terms of a shared approach to reality» («Wisdom - Theses and Hypotheses», in *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, a cura di J.G. GAMMIE - W. BRUEGGEMANN - W.L. HUMPHREYS - J.M. WARD, New York 1978, 35-42, qui 39-40).

⁶ Sui pericoli derivanti da concezioni anacronistiche del canone, che non riflette esattamente la realtà storica, e sulla graduale formazione nella tradizione e nella mentalità ebraica dell'idea di un testo autorevole, si vedano le ponderate pagine di Johann MAIER in *Il giudaismo del secondo tempio. Storia e religione* (Biblioteca di cultura religiosa 59), Brescia 1991, 19-36 (l'edizione italiana del volume è senza dubbio da preferirsi all'originale tedesco: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg 1990).

sti fattori non ultimo è quello che si fonda su una preconcepita definizione della stessa sapienza. A titolo di esempio si può accennare almeno a tre presupposti che presiedono a questa ipotetica configurazione della sapienza israelitica.

a) Talvolta per «sapienza» s'intende qualcosa di puramente profano, o di pertinenza esclusiva della ragione, distinto quindi da ciò che dovrebbe appartenere alla sfera del sacro, e in questo caso particolare, quindi, di «rivelato». Ovviamente ciò significa introdurre nell'ambiente d'Israele categorie che certo possono avere un loro valore sul piano classificatorio della moderna scienza delle religioni, ma che non corrispondono alla concreta evoluzione socio-religiosa delle società antiche, a cui Israele appartiene a pieno diritto.⁷

b) Alla sapienza, anche in questo caso concepita come realtà neutrale e profana, viene fatto subire un processo evolutivo che la rende sempre più religiosa, nella misura in cui viene posta in relazione con le caratteristiche del Dio d'Israele: questa presunta «jahweizzazione» della sapienza ne legittimerebbe anzi l'accettazione e il funzionamento peculiare in Israele. È questo, com'è noto, uno dei principali problemi che qualche tempo addietro condizionava l'esegesi complessiva dei primi nove capitoli del libro dei Proverbi.⁸

c) La sapienza viene identificata con la ricerca o la conservazione di un ordine universale (*Weltordnung*), che di per sé supera i confini e dovrebbe valere e imporsi al di là di ogni configurazione concreta della stessa sapienza, come ad esempio quella legata alla particolare religione jahwistica dell'antico Israele. La famosa questione del «*Tat-Ergehen Zusammenhang*», sollevata soprattutto da studiosi tedeschi quali Hans Heinrich Schmid e Klaus Koch, in realtà è giunta a creare problemi non alla tradizione sapienziale, ma agli stessi studiosi che la propongono, in quanto, volendo sostenere la validità perenne del

⁷ «A distinction between religious and secular is not applicable to Old Testament wisdom teaching», in R.E. MURPHY, «Wisdom», 40-41.

⁸ Per una sintesi della discussione si veda da un lato R.N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9* (SBT 45), London 1965, e dall'altro B. LANG, *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7* (SBS 54), Stuttgart 1972. Oggi il problema si pone in termini differenti: cf. F.M. WILSON, «Sacred or Profane? The Yahwistic Redaction of Proverbs Reconsidered», in *The Listening Hearth. Essays in Wisdom and the Psalms in honor of Roland E. Murphy O. Carm.* (JSOT Supp. 58), a cura di G. HOGLUND, Sheffield 1987, 313-334.

principio da essi formulato, sono costretti ad ammettere che il funzionamento del principio in sede sapienziale israelitica, soprattutto nei confronti di un più complesso impatto con l'esperienza, conduce necessariamente a una crisi della sapienza, con vari tentativi di soluzione.⁹ È questo un caso interessante di proiezione su un ambiente storico lontano dalla rigidità di un principio logico che vuole a tutti i costi salvare se stesso là dove non è necessario,¹⁰ dimostrandosi così ben poco attento alla polivalenza delle espressioni culturali di questo, come pure di altri analoghi ambienti storici.¹¹

Ma, comunque vadano giudicati questi presupposti che guidano spesso la concezione moderna dell'antica sapienza israelitica, se non si vuole ridurre quest'ultima a un puro empirismo cibernetico, bisogna concludere che nell'antico Israele la «via sapienziale» è strettamente legata alla vita di quel popolo, in ogni fase della sua evoluzione storica, e ne condiziona quindi costantemente la visione religiosa che esso si costruisce e formula.¹² Ciò sarebbe una cosa ovvia,

⁹ Anche in questo caso la problematica risale a qualche decennio fa, ma le sue conseguenze sono tuttora vive nel campo degli studi biblici, e non solo sapienziali. Gli scritti dei due autori citati sono ormai dei classici, per la risonanza di cui hanno goduto; si vedano in particolare: H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101), Berlin 1966; Id., *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), Tübingen 1968; Id., «Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie», in *ZTK* 70(1973), 1-19 (= *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie. Sechs Aufsätze*, Zürich 1974, 9-30); K. KOCH, «Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?» in *ZTK* 52(1955), 1-42 (= *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, a cura di Id. [Wege der Forschung 125], Darmstadt 1972, 130-180); quest'ultimo saggio è ristampato ora anche in una raccolta degli scritti del suo autore, curata da B. JANOWSKI e M. KRAUSE: K. KOCH, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, I, Neukirchen-Vluyn 1991, 65-103.

¹⁰ Cf. una severa critica di questa rigidità formale, sfasata però nella sua impostazione di fondo, in J. HALBE, «"Altorientalisches Weltordnungsdenken" und alttestamentliche Theologie. Zur Kritik eines Ideologems am Beispiel des israelitischen Rechts», in *ZTK* 76(1979), 381-418.

¹¹ Per la relazione che può sussistere in linea generale tra polivalenza culturale e pluralismo religioso cf. *Pluralisme et minorités religieuses. Colloque organisé par le CNRS et la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études avec le concours de la Mission du Bicentenaire de la Révolution française*, sous la direction de Jean BAUBÉROT (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études - section des sciences religieuses 116), Louvain - Paris s.a.

¹² Pertanto i confini cronologici di questa «via sapienziale» dell'antico Israele superano quelli indebitamente formulati sulla base degli scritti canonici, che possono introdurre nell'evoluzione storica di quel popolo delle suddivisioni del tutto artificiali. Lo si può constatare, sempre per la sapienza, nel perdurare di alcuni suoi aspetti par-

valida per Israele come per ogni altro popolo, e sarebbe del tutto comprensibile se la concezione della sapienza israelitica non fosse condizionata dai presupposti cui abbiamo accennato, o da altri simili. Lo si può mostrare per lo meno in due maniere o per due momenti della realtà storica d'Israele: quello della fase per così dire costitutiva di alcune concezioni o istituzioni, e quella della loro interpretazione (alla quale si considerano di solito maggiormente legati i testi «sapienziali»). Queste due fasi non sono da collocarsi tuttavia necessariamente in successione cronologica, poiché anzi possono interferire tra loro nella formulazione definitiva dei testi.

1. Fase costitutiva

1.1 SAPIENZA E COSMOGONIA

Gli studi veterotestamentari dedicati al tema della creazione tendevano in passato a fare di quest'ultima una mera premessa di ciò che veniva ritenuto più determinante per il sorgere delle concezioni storico-salvifiche d'Israele e dell'eredità religiosa di cui esso era la fonte: le tradizioni storiche non solo venivano privilegiate, ma a esse si conferiva persino un carattere pressoché normativo per la fondazione di un credo religioso che si pensava fosse tipico ed esclusivo d'Israele.¹³ La creazione era ridotta a un preambolo di queste

ticolari anche oltre i confini veterotestamentari, fino al cristianesimo delle origini. Cf. ad esempio K.-G. SANDELIN, *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity* (Acta Academiae Abonensis, ser. A: Humaniora 64/3), Åbo 1986 (il tema viene studiato a partire da Pr 1-9 fino alle preghiere eucaristiche di *Didaché* 9-10). E naturalmente un confronto sapienziale sopravvive in forma mutata anche in seguito: si veda Ph. S. ALEXANDER, «Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman World», in *A tribute to Geza Vermes*, a cura di Ph. R. DAVIES e R.T. WHITE (JSOT Supp. 100), Sheffield 1990, 101-124.

¹³ Si ricordino almeno due opere che hanno fatto scuola, anche al di là del ristretto campo biblico: W. PANNENBERG *et al.*, *Offenbarung als Geschichte* (KuD.B 1), Göttingen 1961, 1970 (trad. it.: *Rivelazione come storia*, Bologna 1965, rist. 1969) e, nel tentativo di superare la concezione di Pannenberg: H.R. SCHLETTE, *Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch*, München 1966; trad. it.: *Epifania come storia* (Dibattito sul cristianesimo 5), Brescia 1969. Per tutta la problematica ci permettiamo di rinviare al nostro «Dalla "rivelazione come storia" alla "storia teofanica". Rassegna metodologica di teologia biblica», in *Parola e spirito, Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1982, 549-573.

tradizioni, oppure, quando l'interesse per essa veniva collocato in una qualche epoca relativamente recente dello sviluppo storico-religioso d'Israele (si pensi in particolare al periodo esilico-postesilico e al Deutero-Isaia), veniva intesa soltanto come un processo di universalizzazione delle medesime concezioni salvifiche di cui Israele era (esclusivo) depositario.

Di fronte a questa marginalizzazione delle tematiche di creazione si è reagito in varie maniere, facendo constatare come esse accompagnino costantemente le tradizioni storiche e addirittura influiscano sulla loro formulazione. Inoltre (e qui consiste in ultima analisi la loro funzione universalizzante) esse riflettono visioni cosmogoniche diffuse nel mondo storico in cui l'antico Israele resta inserito, e pertanto trasferiscono in quest'ambiente le idee fondamentali sulla realtà del mondo e della storia, e soprattutto le visuali antropologiche a esse strettamente collegate.

Tutto ciò può essere iscritto a buon diritto nell'ambito della sapienza,¹⁴ la quale viene dunque trasfusa in tutto l'arco della vita storica d'Israele, ma trova un'espressione più diretta nelle trattazioni o nelle narrazioni di ordine cosmogonico. Bisogna allora rendersi conto delle linee portanti su cui è intessuta la visione del mondo e dell'uomo soggiacente alle antiche cosmogonie orientali.¹⁵ Non è qui il luogo di riassumerle in tutta la loro complessità, ma si può ben sottolineare un elemento della logica che è a tutte comune e che è ben espresso, negli scritti biblici, dalle parole di Qo 7,18: «È bene che tu ti attenga a questo e che non stacchi la mano da quello, perché chi teme Dio riesce in tutte queste cose» (trad. CEI). E, del resto, nel racconto di creazione di Gen 2,4b-3,24 si manifesta una concezione del mondo che non è per nulla lineare o monodica, ma tiene conto

¹⁴ D'altro lato non sono mancati tentativi di collegare direttamente la sapienza con la creazione, ma nella prospettiva più specifica e metodologica della teologia biblica. Cf. F.E. EAKIN, «Wisdom, Creation and Covenant», in *Perspectives in Religious Studies* 4(1977), 225-239; L.J. HOPPE, «Biblical Wisdom: A Theology of Creation», in *Listening* 14(1979), 196-203; R.E. MURPHY, «Wisdom and Creation», in *JBL* 104(1985), 3-11.

¹⁵ Limitandoci al mondo mesopotamico, per un primo orientamento si veda G. PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-historische Klasse 1971/1), Heidelberg 1972. Ma per una documentazione diretta sui testi si vedano ora le sezioni XII e XIII di J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Bibliothèque des histoires), [Paris] 1989; trad. it.: *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia* (I millenni), Torino 1992.

della complessa realtà storica in cui si svolge la vita dell'uomo, caratterizzata anche da contraddizioni, e si risolve in un invito rivolto all'uomo ad accettare i propri limiti e dunque la propria mortalità, senza cercare soluzioni evasive in ideali irrealizzabili.¹⁶

Un simile quadro antropologico non sembra certo compatibile a prima vista con le concezioni storico-salvifiche che si vogliono trarre dalle tradizioni storiche degli scritti veterotestamentari, eppure coesiste con tutte le altre espressioni religiose dell'antico Israele, e non in semplice concomitanza o in concorrenza, ma quasi in simbiosi con esse, e addirittura viene accolto e posto accanto ad altre soluzioni fornite al problema della morte, come quella rivendicatrice che si ritrova in Sap 2-5 o in Dn 12,1-3, che pensa di trovare in un aldilà la soddisfazione di quei problemi che la vita ordinaria non è in grado di risolvere.¹⁷ Sarebbe troppo semplicistico disporre queste visioni dell'uomo e del suo destino in una successione evoluzionistica che vede l'una superata dall'altra, ritenuta migliore perché semplicemente più affine alla nostra concezione della morte e dell'oltretomba. A parte l'eventuale confusione che si creerebbe in tal modo, ipotizzando anche in questo caso che l'evoluzione del patrimonio religioso d'Israele sia in certa misura in parallelo con la disposizione canonica degli attuali scritti biblici, si dimostrerebbe un senso storico inadeguato a capire non solo il pluralismo della società israelitica, ma anche e soprattutto la logica tipica delle antiche culture orientali, la

¹⁶ Non vogliamo qui ripercorrere le tappe dell'intricata discussione teologica sul problema dell'uomo creato mortale o immortale. Da un punto di vista strettamente esegetico già più volte invece si sono levate voci a favore di una lettura del testo come invito rivolto all'uomo ad accogliere positivamente la propria situazione di limite e di mortalità, ma un ottimo contributo alla comprensione del racconto in tal senso è stato offerto recentemente da James BARR in *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (The Read-Tuckwell Lectures for 1990), London 1992.

¹⁷ Non si tratta qui di riassumere la concezione, o meglio le concezioni della morte presenti negli scritti dell'Antico Testamento, ma più propriamente di considerare quale valore assumano, accanto alle altre, le soluzioni al problema della morte che si ispirano a un mondo superiore o futuro, e inoltre a quali precise situazioni storiche intendano far fronte. Cf. sotto questa precisa angolatura G.W. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies 26), Cambridge - London 1972; U. KELLERMANN, «Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben», in *ZTK* 73(1976), 259-282; J.J. COLLINS, «The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom», in *HarvTR* 71(1978), 177-192; L.J. GREENSPOON, «The Origin of the Idea of Resurrection», in *Tradition and Transformation. Turning Point in Biblical Faith*, a cura di B. HALPERN e J.L. LEVENSON, Winona Lake (IN) 1981, 247-321.

quale sa comporre in sintesi esistenziale quegli aspetti contraddittori che per noi si escluderebbero a vicenda.

1.2 CONOSCENZA DELLA TORAH

Un altro elemento che collega tra loro la sapienza e quanto viene ritenuto caratteristico d'Israele concerne l'istituzione della Torah, considerata nel momento stesso in cui viene idealmente trasmessa, e quindi come se si trovasse ancora nella sua fase originaria. La «legge» non viene comunicata dall'alto in maniera dispotica, ma viene trasmessa perché sia conosciuta e attuata: così si esprime infatti Dt 30,11-14, utilizzando immagini spaziali che intendono ridurre la legge da una dimensione cosmica a una portata del tutto umana, in modo che sia vicina, nella bocca e nel cuore dell'uomo. Anzi, la scelta della legge non si configura come orientamento arbitrario, per il quale debba essere indifferente rivolgersi ad essa o ad altra realtà, e magari al suo contrario. Identificandosi con la vita, essa va scelta necessariamente,¹⁸ poiché in caso contrario si va incontro alla morte o, nella finzione letteraria in cui si colloca la formulazione di questo invito, non si può abitare a lungo nella terra in cui si sta per entrare (Dt 30,15-20).

Un discorso analogo vale per l'«alleanza» iscritta nel cuore, ossia corredata della capacità di venir osservata, di cui parla il famoso passo di Ger 31,31-34. Benché sia ritenuta dono divino, nella struttura dettagliata con cui viene trasmessa e codificata nello scritto biblico, la legge viene inserita in un ambito concreto di alleanza che funziona come suo principio ermeneutico: si pensi alla raccolta di Es 20,1-23,33 nel contesto sinaitico di Es 19,1-24,11¹⁹ e similmente al co-

¹⁸ Per capire questa concezione di una legge che, pur offerta gratuitamente, va accolta in funzione della vita e quindi con una scelta ben orientata e pressoché obbligatoria, si può pensare alla teologia della grazia della posteriore tradizione cristiana, anche perché alcune caratteristiche della legge deuteronomica assumono analoghi valori «salvifici» e nel loro attuarsi percorrono lo stesso itinerario di redenzione che più tardi si svilupperà dagli scritti neotestamentari: cf. in proposito G. BRAULIK, «Law as Gospel: Justification and Pardon According to the Deuteronomic Torah», in *Interpretation* 38(1984), 5-14.

¹⁹ La codificazione delle leggi sinaitiche e la sua connessione con il contesto della teofania e dell'alleanza sono state studiate recentemente in maniera assai dettagliata, ovviamente con risultati diversi. Si vedano TH. B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37), Atlanta (Georgia) 1989; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188), Berlin - New York 1990; Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105), Frei-

dice deuteronomico (cc. 12-26) in rapporto all'intero libro del Deuteronomio. Queste raccolte sono ovviamente frutto di un'elaborazione storica, fondata in diversa e indefinibile misura su una qualche prassi giuridica non più ricostruibile nella sua attuazione concreta, ma è interessante rilevare come, pur essendo divenute manifestazione di una volontà divina che muta la loro osservanza in un'espressione di fedeltà religiosa, nel momento in cui esse vengono fatte conoscere in questa nuova veste si sottolinea la capacità che l'uomo possiede di osservarle.²⁰ Addirittura, con tale osservanza connotata di significato teologico, Israele si qualifica come il popolo più saggio della terra, e come tale è riconosciuto su scala universale (Dt 4,5-8).²¹ In questo caso si tratta di un insieme di leggi particolari, sia pure riunite in una vasta raccolta come quella del Deuteronomio, ma quanto si riferisce al loro valore e alla loro relazione con la sapienza vale idealmente per tutto il complesso della Torah, di cui esse sono il fondamento.

Anche di fronte a una realtà così importante e basilare come la Torah, la sapienza conserva dunque un suo ruolo determinante, senza del quale questo fondamento della religione israelitico-giudaica non sarebbe in grado di instaurarsi, né di sopravvivere. Ed è in

burg (Schweiz), Göttingen 1991; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï. Exode 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30), Paris 1991.

²⁰ In ultima analisi il fondamento di questo rapporto stretto tra un ordinamento proveniente dall'alto e la possibilità umana di afferrarlo e metterlo in pratica risiede nel fatto che le leggi divine definiscono statutariamente un ordine che va ben al di là della sfera etica o religiosa. Tale concezione, com'è noto, è presente ad esempio nel mondo mesopotamico, ma è interessante osservare come essa si riaccentui nel momento in cui muove i suoi primi passi la tradizione giudaica, come ha ben rilevato Meinrad LIMBECK in *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf 1971; cf. anche E. KUTSCH, «Menschliche Weisung - Gesetz Gottes. Beobachtungen zu einem aktuellen Thema», in *Gott ohne Eigenschaften?*, a cura di S. HEINE e E. HEINTEL, Wien 1983, 77-106. Pertanto questo collegamento con la conoscenza e più in generale con le capacità sapienziali dell'uomo si conserverà intatto nelle fasi successive del movimento giudaico: cf. J. BLENKINSOPP, *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford - New York 1983; J. GOLDSTEIN, *Les valeurs de la loi. La thora lumière sur la route* (Théologie historique 56), Paris 1980; J.N. LIGHTSTONE, «Torah is *nomos* - except when it is not. Prolegomena to the study of the Law in late antique Judaism», in *SR* 13(1984), 29-37; H. BASSER, «The Development of the Pharisaic Idea of Law as a Sacred Cosmos», in *JSJ* 16(1985), 104-116; K. HRUBY, «La Torah identifiée à la sagesse et l'activité du "sage" dans la tradition rabbinique», in *Bible et vie chrétienne* 76(1967), 65-78.

²¹ G. BRAULIK, «Weisheit, Gottesnähe und Gesetz - Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5-8, in *Studien zum Pentateuch, Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, a cura di Id., Wien - Freiburg - Basel 1977, 165-195; F. FORESTI, «Il Deuteronomio: nascita della Torah come proposta di sapienza», in *Sapienza e Torah. Atti della XXIX settimana biblica dell'Associazione Biblica Italiana*, Bologna 1987, 17-30.

questa prospettiva sapienziale che il giudaismo posteriore troverà dunque l'ispirazione per la sua ermeneutica della medesima Torah.

1.3 ISTITUZIONI RIVELATE AL RE SAGGIO

È evidente che dal punto di vista della storiografia biblica, e di quella deuteronomistica in particolare, la monarchia non riceve un giudizio sostanzialmente positivo, anche perché quest'ultimo viene elaborato o reso definitivo solo dopo il fallimento dei due regni, di Israele e di Giuda, non causato da una qualche colpa diretta dei re, i quali hanno dovuto sopportare il peso dell'invasione di potenze straniere, di fronte alle quali possono aver dimostrato tutt'al più una scarsa abilità politica. Il giudizio negativo, esteso anche alle fasi originarie dell'istituto monarchico, è corredato naturalmente di motivazioni religiose, peraltro assai generiche e ripetitive.

Tuttavia la figura di singoli re o anche la monarchia stessa a livello simbolico vengono collegate con la fondazione di istituzioni che restano fondamentali per la storia d'Israele, nonostante appunto l'esito negativo dell'operato complessivo di quei re. Se anzi a questo proposito si possono mantenere distinte tra loro, da un lato, la legge del Deuteronomio sulla figura del re (Dt 17,14-20) e, dall'altro, la concezione storiografica deuteronomista della regalità (per es. 1Re 1-10 per l'attività di Salomone), probabilmente è il Deuteronomio che esprime un giudizio negativo sulla monarchia come tale, mentre la storiografia deuteronomista ne rivaluta alcuni rappresentanti più celebri. In questa visione storiografica nella sapienza del re si rivela lo stesso volere divino.²² Ciò è chiaro soprattutto per i due personaggi con cui inizia effettivamente la monarchia, Davide e Salomone, se si prescinde dalla figura di Saul, che quasi rappresenta un passaggio da un indistinto regime non centralizzato a una prima amministrazione organizzata.

²² L. KALUGILA, *The Wise King. Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment* (Coniectanea Biblica - Old Testament Series 15), Lund 1980. Sulla distinzione tra Deuteronomio e storiografia deuteronomista nella valutazione della monarchia si vedano: G.N. KNOPPERS, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. I: The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*, e II: *The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah* (Harvard Semitic Monographs 52-53), Atlanta 1993-1994; Id., «The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship», in ZAW 108(1966), 329-346.

Davide viene assunto a modello per i suoi successori, e quasi presta il suo nome come punto d'inizio di una continuità dinastica che ha valore come tale, più che per le caratteristiche del personaggio da cui trae origine con una promessa solenne, alla quale si ricolleggeranno le varie espressioni «messianiche» successive, bibliche e non bibliche. Benché la funzione di Davide in questo senso sia prevalentemente a carattere religioso, fondata cioè su una fedeltà jahwistica, il modello che egli rappresenta, e sul quale vengono giudicati i re successori, comporta anche l'esercizio politico del buon governo. Soltanto che quest'aspetto, per noi eminentemente profano, ma al quale non è estranea una forte dose di sapienza, resta qui assorbito in una più vasta motivazione religiosa.²³ Esso è comunque più palese nel caso di Salomone, al quale viene concesso il dono della sapienza in un sogno (1Re 3,1-15) e perciò diventa saggio nel giudicare (1Re 3,16-28) e nel governare (1Re 4-5,14), per quanto le due funzioni possano ritenersi distinte in un ambito istituzionale che attribuisce al sovrano ambedue i poteri.

Non va ritenuto estraneo a quest'ordine di idee il fatto che Salomone sia il costruttore del tempio, poiché nel contesto redazionale tale impresa rappresenta quasi la dimostrazione più vistosa della sua arte di governo (1Re 5,15-8). Il re esercita il suo potere saggiamente per intervento divino, non solo in un senso generico, ma (anche tenendo presente quanto si diceva sopra, al punto 1.2) in quanto è tenuto anch'egli all'osservanza di una legge, data anch'essa dall'alto e garanzia di prosperità (cf. 1Re 9,1-9 e Dt 17,14-20). Non è dunque casuale che Salomone diventi modello dell'uomo saggio, anche al di là della sua funzione politica, e che quindi a lui vengano attribuiti con un comprensibile intento pseudepigrafo degli scritti a carattere sapienziale (cf. Pr 1,1; Ct 1,1 e Qo 1,12 e anche i 18 salmi apocrifi, forse ascritti a Salomone sulla base di quanto è detto in 1Re 5,12). E anche nel caso di Salomone è possibile constatare lo stridente contrasto tra il modello sapienziale che egli rappresenta quasi in maniera unica ed eccezionale, e la condanna complessiva, certo anacronistica, del suo operato politico: probabilmente l'aspetto sapienziale legato all'esercizio del potere regale, eredità culturale delle ideologie orientali, è riuscito a

²³ La sapienza davidica non viene di solito posta in evidenza negli studi su questo personaggio, perché forse non emerge chiaramente dai testi dei libri di Samuele e dei Re, ma la tradizione ha saputo scorgersela ugualmente, tanto da farla emergere più distintamente in 1Cr 10-29: cf. H.W. NEL, «And Who is David?», in *Journal for Semitics* 3(1991), 144-155.

farsi strada e a conservarsi, anche al di là della censura religiosa sovrapposta dalla storiografia ufficiale a questa figura.

Il duplice giudizio legato alla figura di Salomone è significativo dunque per valutare correttamente la concezione israelitica della sapienza, e non intende di per sé fornire un dato storico preciso sulle doti specifiche del personaggio.

2. Fase interpretativa

In relazione alla fase costitutiva, nella quale l'elemento sapienziale assume un preciso compito, che condiziona la natura di ciò che viene posto in esistenza, si può intendere per fase interpretativa quella in cui le istituzioni stesse, o addirittura tutto Israele con la sua storia, non solo vengono valutati su base sapienziale, ma vengono posti a confronto con una sapienza che si configura quasi come una realtà autonoma, che si presenta con vesti femminili.

Non ci interessa qui risalire alla figura originaria di questa sapienza al femminile, nella quale molti esegeti si sono rifiutati di vedere la sopravvivenza camuffata di una vera e propria divinità del mondo circostante. Anche se ciò non è impossibile,²⁴ e anzi può essere ritenuto probabile allo stato attuale della nostra conoscenza della religione dell'antico Israele, che deve all'ambiente storico in cui si è manifestata molto più di quanto si potrebbe essere indotti a pensare,²⁵ il problema che qui ci interessa riguarda piuttosto il modo con cui avviene il raffronto con questa realtà che alcuni studiosi, forse per dirimere appunto una questione che, se impostata troppo rigidamente su un versante apologetico rischia di non trovare soluzioni, preferiscono definire oggi come «sapienza riflessa».²⁶

²⁴ Per una rivalutazione abbastanza recente di una dea della sapienza in Israele, riprendendo del resto affermazioni non nuove, ma più adeguate allo stato attuale degli studi, si veda il significativo sottotitolo della riedizione che Bernhard LANG ha curato, con notevoli trasformazioni, del suo *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975, diventato *Wisdom in the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess Redefined*, New York 1986.

²⁵ Una buona sintesi aggiornata si può trovare nell'opera collettiva, *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, a cura di P.D. MILLER Jr. - P.D. HANSON - S.D. MCBRIDE, Philadelphia 1987. Per i rapporti tra storia della religione dell'antico Israele e tradizioni storiche più generali recepite poi negli scritti biblici: R.A. ODEN Jr., *The Bible Without Theology. The Theological Tradition and Alternatives to It*, San Francisco 1987 (c. 1: «Historical Understanding and Understanding the Religion of Israel»); N.P. LEMCHE, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (The Biblical Seminar), Sheffield 1988 (c. 6: «Israelite Religion»).

²⁶ L'espressione «reflective wisdom» si trova formulata e spiegata in E. SCHÜS-

Questo genere di interpretazione si trova inoltre formulato in testi relativamente recenti, che suppongono già costituite e sperimentate le istituzioni o anche tramontate le esperienze storiche che intendono valutare globalmente. Se a questi testi si dà la qualifica di «sapienziali» è solo perché l'aspetto sapienziale qui si rende tematicamente più evidente; essi andrebbero tuttavia studiati sullo sfondo di una situazione mutata, nella quale i contenuti di un'esperienza storica e religiosa, ormai giunta in qualche modo alla sua maturazione o al suo termine, richiedono di essere riformulati e confrontati con altri contemporanei e, attraverso questo processo comparativo, possono anche assumere connotati che li universalizzano e li rendono adatti a sopravvivere come eredità peculiare dello stesso Israele.

È dunque una situazione storica diversa che ha portato a questo genere di formulazione sapienziale, e pertanto non sorge qui per la prima volta l'attività sapienziale d'Israele. E anzi, anche la necessità di un confronto con altre realtà culturali, identificate con gruppi etnici precisi, si esprime già in testi nei quali Israele è trattato dal suo Dio al pari degli altri popoli, e quindi è costretto a rivedere la propria concezione di un rapporto verticale privilegiato con la propria divinità. In Am 9,7, ad esempio, non si fa differenza tra Israele e i cushiti e l'intervento con cui Dio ha tratto Israele dall'Egitto è dello stesso genere di quello che ha fatto provenire i filistei da Caftor e gli aramei da una non meglio identificata regione di Qir.²⁷ Questo testo potrebbe certo fornire qualche elemento per individuare la provenienza geografica dei filistei e degli aramei, ma le informazioni che ci offre sono talmente enigmatiche che, in pratica, esso si rivela di nessuna utilità a questo scopo. Piuttosto, letto nel contesto della ricostruzione storiografica che Israele ha elaborato di sé, nella quale la provenienza dall'Egitto ha veramente un valore costitutivo, il confronto con i filistei e gli aramei da un lato viene a relativizzare quel-

SILER FIORENZA, «Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament», in *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, a cura di R.L. WILKEN (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity 1), Notre Dame (Indiana) - London 1975, 17-41, ed è stata adottata anche in qualche trattazione più sistematica, per esempio in M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (OBO 26), Freiburg (Schweiz), Göttingen 1979, in particolare 33-45.

²⁷ La traduzione greca dei LXX, rendendo Caftor con Καπαδοκία, come anche in Dt 2,23, complica i tentativi di identificare Caftor con Creta, come si fa comunemente. Per Qir nessuna indicazione positiva emerge dalle altre ricorrenze (2Re 16,9; Is 22,6; Am 1,5).

l'atto «salvifico» del Dio d'Israele ritenuto esclusivo e, dall'altro, ne estende l'efficacia a popoli che in tal modo dovrebbero giungere ad attribuire la loro origine al medesimo intervento divino: un popolo geograficamente lontano (cushiti) e un popolo tradizionalmente nemico (aramei).²⁸ E ciò resta vero anche se il testo (Am 9,7-10) si rivolge a Israele con tono di rimprovero, per sottrarlo alla vana fiducia nella propria elezione.²⁹

La figura di una «sapienza riflessa» compare tuttavia in un momento storico nel quale il confronto tra le varie civiltà diventa un problema assai acuto. Nella storia dell'antico Israele tale periodo viene definito come quello del postesilio, e si tratta di un'epoca in cui, nella più vasta area dell'antico oriente e del Mediterraneo orientale, con l'affermarsi dell'impero persiano e con la diffusione dell'ellenismo le comparazioni assimilative tra le varie aree culturali diventano una necessità comune. Talvolta esse si verificano riassumendo i caratteri peculiari di una civiltà in una divinità che ha a che fare con la sapienza, quando addirittura non è essa stessa una dea della sapienza, la quale diviene a sua volta il punto di riferimento a cui si ispira un'altra civiltà che vuole assimilare a sé i valori della prima. Basti accennare qui alla dea egiziana Maat,³⁰ che trasferisce le sue prerogative sulla figura della dea Iside, la quale, di origine egiziana, subisce un tale processo di grecizzazione³¹ da divenire la rappresentante più qualificata e onnicomprensiva di questa civiltà, nel momento in cui essa riconosce la superiorità culturale dell'Egitto più antico.³²

²⁸ L'inimicizia con gli aramei è da intendersi naturalmente non nei confronti del vasto gruppo etnico designato con questo nome, ma in relazione al piccolo regno di Aram-Damasco: per i rapporti tra il regno d'Israele (ma anche di Giuda) con quest'ultimo si veda G.G.G. REINHOLD, *Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit* (Europäische Hochschulschriften XXIII/368), Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1989.

²⁹ Per una giustificazione di Am 9,7-10 come unità a sé si veda A.W. WOLFF, *Joel and Amos*, Philadelphia 1977, 344-349.

³⁰ Tra i numerosi studi, per questa funzione particolare della dea Maat come potenziale rappresentante della civiltà egiziana si può vedere J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990; W. HELCK, «Maat-Ideologie und Machtwerkzeug», in *Ernten was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, a cura di D.R. DANIELS e altri, Neukirchen-Vluyn 1991, 11-19.

³¹ Cf. J.G. GRIFFITHS, «Interpretatio graeca», in *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1980, III, 110-1119.

³² Sulla storia di Iside quale divinità egiziana: M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Münchener Ägyptologische Studien 11), Berlin 1968. Sulla vasta diffusione del suo culto in epoca greco-romana esistono nutriti repertori documentari: M. Ch. BUDISCHOVSKY, *La diffusion des cultes isiaques autour de la Mer Adriatique. I: Inscriptions et monuments* (EPRO 61), Leiden 1967; F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Médi-*

A questo genere di confronto non ha potuto sottrarsi neppure l'antico Israele, anche se può averlo espresso in altra maniera: si tratta di un tipo di attività sapienziale, infatti, che si sviluppa qui prevalentemente all'interno, tentando di recuperare un proprio passato e di riformularlo in modo tale da poter essere preso in considerazione da altri eventuali interlocutori.³³

Anche per questa fase si possono fornire alcuni esempi, tratti più o meno dalle stesse aree che abbiamo esplorato per la fase costitutiva.

2.1 PRESENZA COSMOGONICA DELLA SAPIENZA

La presenza della sapienza, che qui parla in prima persona, alla fondazione del mondo è evidente in alcuni testi particolari e famosi. Ma va sottolineato che tale sapienza assume un ruolo specifico nei confronti d'Israele solo contestualmente, e ciò sia a livello di testo vero e proprio, sia a livello della realtà che si pone in atto con la cosmogonia. Del resto anche la stessa cosmogonia è solo funzionale ad altri elementi, in quei medesimi testi. In Pr 8 il passo propriamente cosmogonico (vv. 22-31) non va letto isolatamente, poiché intende dare una motivazione persuasiva all'autorità della sapienza che invita alla sua scuola e il cui discorso si estende all'intero capitolo.³⁴

La ragione più convincente, che fonda — diremmo noi — nella maniera più razionale l'argomentazione e l'appello, consiste nell'antichità della sapienza, la quale, più che assistere alla fondazione del mondo, partecipa alla sua estensione geografica e cronologica. D'al-

terranée, I: *Le culte d'Isis et les Ptolomées*. II: *Le culte d'Isis en Grèce*. III: *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques* (EPRO 26), 3 voll., Leiden 1973. Sulla forza assimilatrice di questa dea: R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Histoire), Paris 1989, 77-127 (= c. 2: «Isis myrionyme ou Notre-Dame-des Flots»).

³³ Su questa linea ermeneutica, ma accentuando di meno l'aspetto comparativo, si muove G.T. SHEPPARD, *Wisdom as Hermeneutical Construct. A Study in the Sapien-talizing of the Old Testament* (BZAW 151), Berlin - New York 1979. Anche per la tradizione profetica l'aspetto interpretativo è essenziale, e i testi che ne derivano sono anch'essi autenticamente «profetici»: cf. H. UTZSCHNEIDER, «Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie. Überlegungen anhand von Mal 1,6-2,16*», in ZAW 104(1992), 377-394.

³⁴ Sono relativamente rari gli studi su Pr 8,22-31 che tengono in considerazione la funzione peculiare di questa pericope nell'ambito di 8,1-36; quando ciò avviene è perché si vuol porre in rilievo soprattutto l'unità stilistica del capitolo: J.-N. ALETTI, «Proverbes 8,22-31. Étude de structure», in *Bib* 57(1976), 25-37; M. GILBERT, «Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence», in *La Sagesse de l'Ancien Testament*, a cura di Id. (BETL 51), Leuven ²1990, 202-208+414s.

tra parte essa ha competenza anche sul «timor di Dio» (Pr 8,13), una realtà cioè che nell'intenzione dell'autore intende riassumere tutta la religiosità dell'antico Israele.³⁵

Similmente, in Gb 28 alla sapienza irraggiungibile dalla ricerca umana si contrappone quella più «originaria» che Dio ha posto in atto con la fondazione del mondo (vv. 23-27), e anche qui essa viene identificata con il «timor di Dio» (v. 28).

È assai significativo, dal punto di vista dell'ermeneutica sapienziale di cui stiamo parlando, che tanto Pr 8,13 quanto Gb 28,28 costituiscano un problema non per la loro situazione testuale, che non fa nessuna difficoltà, ma per gli esegeti che vorrebbero espungere questi passi dal loro rispettivo contesto, con argomentazioni di ordine letterario o storico-religioso che, in ultima analisi, si dimostrano del tutto aprioristiche.³⁶ In questo disagio si esprime infatti, sebbene in maniera inconscia, la difficoltà (del resto tipicamente esegetica) di conciliare in qualche modo una sapienza cosmogonica (che, in pratica, viene fatta equivalere alla sapienza «profana») con ciò che viene ritenuto peculiare d'Israele (in questo caso il «timor di Dio»). Al contrario, il ricorso a una sapienza cosmogonica che assume su di sé le caratteristiche della religione d'Israele è un modo sottile di interpretare quest'ultima e renderla proponibile a un più vasto pubblico.

2.2 LO SVILUPPO ANTROPOLOGICO E LE ISTITUZIONI RELIGIOSE

La funzione interpretativa della sapienza si percepisce però soprattutto nell'ambito delle istituzioni religiose, e per conseguenza sul piano della proposta antropologica che ne deriva; il tutto resta comunque in sintonia con l'intervento cosmogonico a cui si è fatto cenno. Tuttavia questa nuova comprensione della storia religiosa e dell'uomo crea, a sua volta, ulteriori problemi a cui si tenta di venire incontro con una certa coerenza.

³⁵ Il «timor di Dio», di cui qui si tratta, va inteso in stretta relazione con la funzione religiosa della sapienza, e fa assumere a quest'ultima un'importanza salvifica che come tale non può essere ristretta a nessun periodo particolare della storia d'Israele, come ha ben mostrato Roland E. MURPHY in «Religious Dimensions of Israelite Wisdom», in *Ancient Israelite Religion*, a cura di P.D. MILLER Jr. - P.D. HANSON - S.D. McBRIDE, 449-458; cf. anche H. BLOCHER, «The Fear of the Lord as the "Principle" of Wisdom», in *Tyndale Bulletin* 28(1977), 3-28.

³⁶ Su Gb 28,28 in relazione all'intero capitolo cf. R. LAURIN, «The Theological Structure of Job 28», in *ZAW* 84(1972), 86-89.

a) Per illustrare il *risvolto antropologico* di quest'ermeneutica si presta bene il testo di Sir 17,1-14 (numerazione secondo il testo greco), che riprende il tema della creazione dell'uomo, prescindendo tuttavia da quanto è narrato in Gen 1-3, un testo che, seppure possa essere stato presente all'autore del brano, riaffiora qui solo nelle sue affermazioni più generiche.³⁷ Ogni uomo, creato dalla terra alla quale deve tornare, e quindi limitato nel tempo (vv. 1-2), è dotato di quelle che noi chiameremmo facoltà naturali, ma, nello stesso tempo, riceve un'«alleanza eterna» (διαθήκην αἰῶνος) e «precetti» (κρίματα) che lo assimilano all'israelita e alla sua storia religiosa (v. 12) e addirittura quasi lo identificano con il Mosè che partecipa della gloria divina (μεγαλεῖον δόξης e δόξαν φωνής), trasferendone l'esperienza in un passato storico attribuito con due aoristi a ogni uomo creato, che così l'ha «vista» (εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν) e «udita» (ἤκουσεν τὸ οὖς αὐτῶν: v. 13).

Reciprocamente, ogni israelita, costituito come tale dalla legge mosaica, con queste sue prerogative specifiche partecipa della comune creazione dell'uomo (e in questo senso si può collegare genericamente il nostro passo con il testo genesiaco). Per ovviare tuttavia a una pianificazione, che giungerebbe ad azzerare il valore della scelta d'Israele, più oltre nel testo (v. 17) si tende a sottolineare che, mentre tutti gli altri popoli sono guidati da un loro capo terreno (ἡγούμενον), Israele è porzione diretta del Signore (μερὶς κυρίου), riprendendo così una concezione che trova una sua formulazione interessante dal lato testuale in Dt 32,8-9.³⁸ Resta ad ogni modo significativo lo sforzo di questo testo di Ben Sira di porre ogni uomo partecipe della tradizione religiosa d'Israele sullo stesso livello dell'uomo come tale, che ovviamente non può essere che quello descritto secondo i dettami della cultura del tempo. Per questo un glossatore

³⁷ Per un'analisi più dettagliata del brano rinviamo al nostro *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini* (Analecta Biblica 65), Roma 1975, 271-283, ma cf. anche L. ALONSO SCHÖKEL, «The Vision of Man in Sirach 16:24», in *Israelite Wisdom*, a cura di J.G. GAMMIE - W.A. BRUEGGEMANN - H.L. HUMPHREYS - J.M. WARDS, 235-245.

³⁸ Basterà ricordare che nel testo di Dt 32,9 conservato in un frammento della quarta grotta di Qumran il numero dei popoli creati da Dio corrisponde a quello dei *bny 'I* [...], ossia dei «figli di El» (o dei «figli degli dèi», se si preferisce completare la lacuna con un plurale), in accordo con il testo greco dei LXX (ἀγγέλων θεοῦ); il testo masoretico, invece, rendendo il numero dei popoli equivalente a quello dei «figli d'Israele», ha trasformato l'espressione in un'iperbole inverosimile, volendo eliminare dal testo ogni accenno a figure intermedie (dèi o esseri sovrumani), a ciascuna delle quali è affidata la cura di un popolo particolare.

successivo, che nella storia del testo di Ben Sira viene collocato nell'ambito del cosiddetto greco II, si è permesso di aggiungere in 17,5c che l'uomo ha ricevuto alla creazione anche un «ἑβδομος λόγος», interprete delle opere del Signore: nel contesto del v. 5 questo λόγος potrebbe essere semplicemente una settima dote conferita all'uomo, accanto alle altre a cui fa riferimento l'intero verso, oppure potrebbe trattarsi di un preciso «settimo λόγος» che si ritrova in speculazioni sulla sapienza presenti in autori giudaico-ellenistici.³⁹ In questo secondo caso si assisterebbe a un'ulteriore ermeneutica sapienziale, esercitata questa volta su un testo già definito e trasmesso in una tradizione culturale ben circoscritta.

b) Anche per documentare l'assimilazione tra la «sapienza riflessa» e le *istituzioni israelitiche* si può ricorrere a un altro testo di Ben Sira, cioè all'autoc elebrazione della sapienza che si legge al capitolo 24.⁴⁰ Qui infatti la sapienza glorifica se stessa descrivendo un proprio itinerario celeste che termina con la discesa sulla terra e precisamente in Israele. Se si può stabilire un confronto con Pr 8 e con il valore fondante che in esso assumono i vv. 22-31, la forza persuasiva dell'intero discorso sta nel disvelamento del significato di tutto l'itinerario precedente al v. 23: non è la sapienza come tale o astrattamente intesa, ma tutta la sua attività riassunta in quell'itinerario cosmico-geografico che viene identificata con «legge» (νόμος), trasmessa da Mosè, e con l'eredità (κληρονομία) di Giacobbe; anzi questa legge viene intesa come già codificata, e quindi il riferimento a una collezione scritta è ancora più evidente: si parla infatti di un «libro dell'alleanza» (βιβλος διαθήκης) con il quale tutto ciò che è detto in precedenza (ταῦτα πάντα) viene assimilato.⁴¹ Anche in que-

³⁹ Il riferimento più evidente è al filosofo giudeo-ellenista Aristobulo, come già diversi studiosi hanno rilevato: cf. soprattutto N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur* (TU 86), Berlin 1964, 58-86; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus* (WUNT 10), Tübingen 1973, 295-307, e anche il nostro commento in «La lumière interprète de la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira», in *La Sagesse de l'Ancien Testament*, a cura di M. GILBERT, 317-346+423, spec. 341ss.

⁴⁰ Per un commento al capitolo si veda soprattutto J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB 37), Bonn 1971, 17-96; M. GILBERT, «L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)», in *RTL* 5(1974), 326-348; P.W. SKEHAN - A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (Anchor Bible 39), New York 1987, 327-338.

⁴¹ Il riferimento è al testo del Deuteronomio: G.T. SHEPPARD, «Wisdom and To-

sto caso il procedimento corre in una duplice direzione: da un lato la sapienza attiva nella creazione e nella storia si concretizza in «quella» legge particolare che per un membro della tradizione ebraico-giudaica è esattamente la Torah, ma dall'altro questa medesima Torah, se la si vuol capire e praticare a fondo, non è altro che la sapienza stessa, la quale non viene nel mondo se non attraverso le vie concrete che Israele conosce dalla sua storia: detto in termini geografici, i confini d'Israele acquistano in certo modo dimensioni nello stesso tempo obbligatorie e universali.⁴² Quest'ermeneutica d'altra parte non è palese a tutti, ma solo a coloro che la possono intendere: la tensione «climatica» su cui è costruito tutto quanto il c. 24 fa sì che al v. 23 non si faccia altro che rendere evidente ciò che in precedenza era detto solo velatamente. I destinatari di quest'interpretazione assimilativa della Torah sono ovviamente in primo luogo gli israeliti, che dovrebbero essere in grado di afferrarla in tutta la sua articolazione espositiva e argomentativa; ma indirettamente tutti coloro che ritengono valida una qualche visione sapienziale della realtà dovrebbero potersi avviare, attraverso questo ragionamento «odegetico», a comprendere il valore della Torah israelitica.

c) Ma tali assimilazioni, se da una parte sono garanzia di sopravvivenza e di dialogo con l'esterno, dall'altra comportano *gravi conseguenze sul piano personale e collettivo*. Nel caso infatti in cui non si accogliessero le istituzioni d'Israele, ciò verrebbe a significare un rifiuto della sapienza (cf. Pr 1,20-32).⁴³ E anche qui il fenomeno può essere esemplificato bene se come somma delle istituzioni israelitiche si intende ancora la Torah. Se in concreto non si accolgono i consigli e le esortazioni della sapienza (*ya'aš* e *tôkahat*: vv. 23.25.30), essa sarà cercata invano e non si farà trovare (v. 28).

Come già si è visto nel caso di Pr 8,13 e Gb 28,28, l'identificazione con l'aspetto più caratteristico della religiosità israelitica av-

rah: The Interpretation of Deuteronomy Underlying Sirach 24,23», in *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of William Sanford LaSor*, Grand Rapids (Michigan) 1978, 166-176.

⁴² Tali dimensioni possono tuttavia ritorcersi contro Israele, nel caso in cui la sua identità vada dispersa: è questo in sostanza il messaggio di Bar 3,9-4,4, che riprende in altra prospettiva la descrizione della discesa della sapienza di Sir 24.

⁴³ Cf. B.L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (StUNT 10), Göttingen 1973, 44ss.; M. GILBERT, «Le discours menaçant de Sagesse en Proverbes 1,20-33», in *Storia e tradizione di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, a cura di D. GARRONE e F. ISRAEL, Brescia 1991, 99-120.

viene mediante il concetto di «timor di Dio» (*yir'at JHWH*), posto direttamente in parallelo con la sapienza al v. 29. Qui anzi l'odiare la conoscenza (*da'at*) e il non scegliere il timor di Dio hanno come conseguenza compensativa (*tahat ki*) proprio la ricerca senza risposta (vv. 29 e 28).

In questo rapporto tra rifiuto di consigli (sapienziali sì, ma nell'ambito della tradizione israelitica non disgiunti da una qualche precettistica) e sapienza introvabile, si può riscontrare l'attualizzazione di un assioma della teologia deuteronomista, secondo cui il male individuale e collettivo è provocato dalla non osservanza di una legge divina. L'assioma vuole essere valido su un piano di principio, poiché di fatto non si specificano in dettaglio quali leggi concrete vanno osservate e, viceversa, l'atto di accusa per la non osservanza, attraverso cui si motivano disgrazie individuali e catastrofi collettive, non trova mai un riscontro preciso in una legge determinata.

Qui quello stesso principio viene universalizzato e nello stesso tempo lo scopo a cui tende (ossia la spiegazione del male nel mondo) viene precisato ulteriormente come rifiuto di sapienza. Si assiste dunque anche qui a un tentativo che Israele opera per estendere i propri modelli interpretativi su scala universale, ma la scala universale viene formulata nei termini religiosi d'Israele.

3. Conseguenze bivalenti

Se sono validi i procedimenti interpretativi-delineati soprattutto negli ultimi due punti del paragrafo precedente (2.2b e 2.2c), l'aver inteso in termini sapienziali il proprio patrimonio religioso ha fatto sì che quest'ultimo potesse essere recuperato nel suo duplice aspetto: da un lato la comunicazione della Torah e dall'altro il suo rifiuto come tentativo di spiegare l'esito negativo di un'esperienza storica.⁴⁴

In ambito sapienziale, che si esprime anzitutto attraverso una determinata visione cosmologica più generalizzata, la presenza del male nel mondo diventa dunque un rifiuto di sapienza, ma ciò permette, d'altro lato, di recuperare una qualche via di salvezza ancora e proprio ricorrendo alla sapienza.⁴⁵ Essa infatti viene intesa, in connessione

⁴⁴ Una sintesi di questo valore, presente in alcuni testi sapienziali, si trova in A. BONORA, «Il binomio sapienza-Torah nell'ermeneutica e nella genesi dei testi sapienziali» (Gb 28; Pr 8; Sir 1; 24; Sap 9), in *Sapienza e Torah*, 31-48.

⁴⁵ In questa sua funzione particolare, la sapienza diventa mediatrice anzitutto a livello cosmico, e come tale si assimila facilmente ad altre figure che esercitano lo stesso compito: G. SEGALLA, «Le figure mediatrici di Israele tra il III e il I sec. a.C. La

del resto con la concezione di un itinerario cosmico a cui si è fatto riferimento a proposito di Sir 24, come una realtà che proviene dall'alto e assume funzioni mediatrici e salvifiche. Se non trova rispondenza nel luogo in cui giunge, e che va inteso come il mondo degli uomini (cf. ancora Pr 1,20-33), essa torna al luogo della sua origine, senza produrre ciò per cui discende dall'alto. Tutto ciò è ben sintetizzato nel testo apocrifo di *1En* 42,⁴⁶ che solo in apparenza si pone in antitesi con quanto affermato in Is 55,10-11 sull'efficacia della parola divina che non scende sulla terra senza produrre il proprio effetto, al pari della pioggia e della neve. L'effetto, in questo caso, è quello di un ritorno in alto, poiché, a differenza della terra che si lascia irrigare e fecondare, l'uomo oppone un volontario rifiuto.

Questa concezione di una discesa-ascesa della sapienza è resa funzionale all'uomo, e quindi è di per sé di ordine antropologico, ma viene formulata in termini cosmologici. Una frattura nell'ambito umano, che per una nostra mentalità differenziata si concretizza maggiormente a livello etico, rappresenta una disarmonia cosmica. Viceversa, il ripristino di un ordine cosmico che si realizza accogliendo la sapienza in questa sua valenza salvifica e mediatrice, è garanzia di un giusto e stabile rapporto religioso tra uomo e Dio. Così anche in questo modo i parametri della religione israelitica, fondati sull'osservanza di una legge proveniente dall'alto, vengono ad assumere risonanze universali, potenzialmente applicabili a ogni essere umano.

Se si esamina più a fondo, questa riformulazione sapienziale delle tradizioni religiose in termini cosmici viene incontro a problemi di natura antropologica, ma in ultima analisi intende ribadire il principio della giustizia divina e della validità dell'ordine cui essa presiede. Sarà opportuno ricordare a questo proposito che in Sal 51,6 la logica che connette le due parti del verso è che il riconoscimento della propria colpa, che ne è anche la confessione, è finalizzato (*l'ma'an*) all'ammissione incondizionata della giustizia divina; in altri termini, si è disposti a riconoscere il proprio peccato, e se ne prende atto in concreto, nel momento in cui ci si ricorda che Dio è comunque giusto. Questa non è celebrazione dossologica e gratuita

storia di Israele tra guida sapienziale e attrazione escatologica», in *Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.* Atti del V convegno di studi veterotestamentari, a cura di G.L. PRATO, in *Ricerche storico-bibliche* (1989)1, 13-65.

⁴⁶ Cf. B.L. MACK, *Logos und Sophia*, 32s.

della giustizia divina, né richiesta di clemenza in un giudizio che comunque deve pronunciarsi, ma rigido assiomatico che viene posto a fondamento di un ordine solo in apparenza etico, perché sostanzialmente cosmico. Come già nel giudizio storiografico sul passato individuale e collettivo, enunciato dalla scuola deuteronomista, così anche in questa nuova trasposizione sapienziale in cui l'ordine cosmico viene a costituire il punto di riferimento primario, Dio deve sempre riuscire vincitore, anche a spese dell'uomo. A ben riflettere, qui può risiedere *in nuce* il principio ultimo da cui trae origine la dialettica della *kenosi*, che è disposta a riconoscere la stoltezza della sapienza umana, pur di poter far trionfare la sapienza divina.

Ma un altro punto complementare va ancora posto in evidenza, seguendo sempre questo itinerario interpretativo percorso dalla sapienza. Infatti, se da un lato quest'ultima aiuta a formulare un principio che intende imporsi con una forza assoluta, dall'altro è in grado di farne risaltare la validità relativa. Anche in questo caso la sapienza conserva la sua funzione nello stesso tempo fondatrice e critica, che abbiamo illustrato sopra parlando della fase costitutiva.

Sul piano cosmico cui si è pervenuti constatando il funzionamento globale di una sapienza che ricupera e rifonde concezioni religiose tradizionali, si è in grado forse di comprendere meglio il tipo di problematica che emerge da scritti che costituiscono per lo meno una forza d'urto nell'ambito della visione religiosa israelitica del mondo. Ci riferiamo qui ovviamente ai due libri di Giobbe e di Qohelet, etichettati unanimemente come «sapienziali», ma forse già solo per il fatto che implicitamente si avverte come il tipo di sapienza in essi racchiuso corrisponda a quella complessa esperienza esistenziale il cui valore pedagogico si impone da sé. È certo ben difficile, per non dire impossibile, trovare la chiave di volta che possa costituire un principio ermeneutico unitario di questi due libri, e ciò spiega come il moltiplicarsi degli scritti esegetici al loro riguardo non solo sia pienamente giustificato sul piano della ricerca, ma diventi in fondo il segno più evidente della sintonia che le loro tematiche trovano nell'animo umano, tanto da rendere ogni studio a essi dedicato interessante quasi più per la sua impostazione ermeneutica che per le soluzioni storico-esegetiche proposte.⁴⁷ La tradizione esegetica

⁴⁷ Per capire quanto sia difficile individuare una o anche più vie esegetiche che consentano di afferrare il senso o i sensi di un libro come quello di Giobbe, si può ri-

ebraica e cristiana sta a dimostrarlo, con tutte le opere che direttamente o indirettamente ne riprendono il contenuto tematico, più che con la serie dei commentari moderni, apprezzabili senza dubbio per la loro acribia filologica, ma spesso sterili nelle loro conclusioni. Pur con la più profonda coscienza che ogni proposta interpretativa globale di ciascuno di questi due scritti risulta sempre, per sua natura, parziale e criticabile, si può tuttavia riassumere il loro contenuto tematico in queste due affermazioni: la giustificazione di Dio fondata su un ordine cosmico ritenuto universalmente valido non regge di fronte alla complessità del reale vissuto, tanto più quando esso si rivela immotivatamente doloroso (Giobbe); qualsiasi forma di ordine, che si manifesti tanto nel bene quanto nel male, è semplicemente inafferrabile nel suo ultimo significato, pur non negando il valore di tutte le credenze tradizionali (Qohelet, dove forse la formulazione spaziale e antropologica più evidente di quest'asserto si trova in 3,21 e 12,7, ma cf. anche 3,11).⁴⁸

Un confronto tra queste due affermazioni e quella di Sal 51,6 può far risaltare ancora di più il duplice valore della sapienza, di cui stiamo parlando. Analogamente alla logica cui si è fatto cenno a proposito dei testi di Gen 1-3, questa capacità della sapienza di cogliere e affermare contemporaneamente una verità e anche il suo risvolto critico non deve essere attribuita a una banale forza di adattamento, quasi assimilabile a quella biologica e ambientale degli esseri viventi, ma alla particolare e ricca struttura della visione del mondo di quelle culture di cui Israele costituisce pur sempre una testimonianza diretta.

cordare il fatto che spesso gli studiosi tentano di seguire per così dire delle vie traverse, volendo vedere in questo scritto una composizione caratterizzata da un linguaggio in qualche modo «metaforico» o «mitico», oppure fondato sulla «parodia». È interessante rilevare, inoltre, come questo tipo di esegesi sia stato riproposto anche in tempi recenti, per esempio in L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOT Supp. 112 = Bible and Literature Series 29), Sheffield 1991; cf. anche G. FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart - Berlin - Köln 1993. Oppure si vede nel libro quasi una connessione «ludica» di temi inconciliabili: così in B. ZUCKERMAN, *Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint*, New York - Oxford 1991. Oppure ancora il rivestimento della parodia viene adottato anche là dove si nega persino che il libro possa inserirsi nella tradizione sapienziale e lo si pone (ancora una volta!) nella tradizione dello scetticismo: cf. K.J. DELL, *The Book of Job as Sceptical Literature* (BZAW 197), Berlin-New York 1991.

⁴⁸ Qualche elemento di questa concezione della realtà presente in Qohelet si può intravedere in J.A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlin-New York 1979.

Ma, per tornare a quello che si diceva all'inizio sul fatto che la sapienza d'Israele non può essere ristretta a un ambito letterario o anche storico ben circoscritto, si può constatare facilmente in questa duplice e complementare funzione dell'ermeneutica sapienziale una presenza costante e a suo modo coerente di questa componente in tutto l'arco della vita storica d'Israele, e quindi, per conseguenza, come tale componente non si ponga ai margini di altre tradizioni più ricche e rilevanti (e in che senso lo potrebbero essere?), ma ne guidino a ogni passo il loro sviluppo. Come ogni sana ermeneutica afferma chiaramente, è illusorio e impossibile separare nettamente un contenuto dal suo rivestimento interpretativo, poiché è proprio quest'ultimo che esercita sul primo una funzione creativa determinante.

Conclusioni

1. La distinzione tra una fase costitutiva e una fase interpretativa, nelle quali la sapienza si mostra attiva e determinante, è certo alquanto artificiosa, poiché nella realtà storica dell'antico Israele ambedue sono ugualmente presenti e interferiscono tra loro a vari livelli. Essa ha pertanto solo uno scopo pratico e illustrativo. Non si può ritenere dunque che la sapienza sia un elemento estrinseco allo sviluppo delle tradizioni religiose d'Israele, subentrato in quell'ambiente quasi in maniera casuale o a un certo momento dell'evoluzione storica di quel popolo. Israele non va visto come una realtà isolata, che elabora propri contenuti originali, rispetto ai quali è disposta ad «adottare» elementi stranieri destinati a completarli o a interpretarli; Israele vive invece in stretta simbiosi con l'ambiente storico contemporaneo, e pertanto i fondamenti della sua sapienza sono esattamente gli stessi che si ritrovano altrove.⁴⁹ Una caratteristica propria d'Israele può essere invece il modo con cui tali ele-

⁴⁹ Una ricerca interessante, a questo proposito, potrebbe essere quella che non tenda tanto a scoprire dal lato contenutistico eventuali addentellati «sapienziali» nel mondo storico contemporaneo dell'antico Israele (un campo, del resto, assai ben esplorato), quanto invece a ricostruire il contesto sociologico entro cui può svilupparsi l'esercizio di un'attività scribale, alla quale è collegato nel mondo orientale lo sviluppo di una letteratura sapienziale; quest'ultima, ovviamente, resta pur sempre legata alle esigenze culturali di ciascun ambiente. Per l'area ristretta del regno di Giuda i risultati di uno studio di questo tenore si possono leggere ora in D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchich Judah. A Socio-Archaeological Approach* (The Social World of Biblical Antiquity 9), Sheffield 1991.

menti entrano a far parte, del tutto spontaneamente, del patrimonio culturale e religioso che in quell'ambiente si va maturando. La formulazione di quel patrimonio resta dunque in qualche modo sempre e necessariamente legata a una qualche sapienza; altrimenti quest'ultima, se ridotta a una corrente autonoma di pensiero, parallela o posteriore al *proprium* d'Israele, rimarrebbe priva di significato e anzi inafferrabile, poiché coinciderebbe con la totalità del reale e perciò si vanificherebbe.

2. Benché i cosiddetti testi sapienziali, a confronto degli altri dell'Antico Testamento, non siano divenuti oggetto di grande attenzione esegetica, di fatto la religione dell'antico Israele si è conservata nelle posteriori tradizioni giudaiche e cristiane nell'interpretazione che ha ricevuto in termini sapienziali, alcuni dei quali abbiamo tentato di illustrare. E ciò è stato possibile non tanto perché tale interpretazione si è resa necessaria a un determinato momento della storia, quasi come se si fosse trattato di una radicale questione di sopravvivenza: di fatto e *a posteriori* questo non va certo escluso, ma l'eventuale processo interpretativo destinato alla trasmissione più esplicita del passato non è stato sostanzialmente diverso da quello già attuatosi fin dagli inizi di quella storia religiosa. Paradossalmente, inoltre, questa costante presenza dell'elemento sapienziale ha permesso di intendere le istituzioni in maniera dialettica, ossia di potenziarne il valore nel momento in cui lo si è reso atto a una ricezione universale, ma anche di riconoscerne i limiti e di consentirne una giusta comprensione critica. Se venisse trasferita nell'ambito della tradizione teologica cristiana, questa dialettica potrebbe essere illuminante per definire i termini precisi entro cui il perenne dibattito dei rapporti tra ragione e fede dovrebbe essere inquadrato ma anche giudicato (ir)risolvibile.

3. Sviluppando maggiormente queste ultime affermazioni, si può dire che ciò che caratterizza più a fondo la presenza di un'intrinseca valutazione sapienziale *in* e *di* tutta la storia d'Israele, e per conseguenza anche *nei* e *dei* testi (veterotestamentari e non) da essa scaturiti, è una logica del duplice aspetto, forse a noi ben difficilmente comprensibile. Ad ogni tentativo di universalizzare o di assolutizzare la propria concezione di Dio e del mondo si accompagna la più acuta coscienza dei limiti ineliminabili insiti in tale processo, destinato a salvare idealmente il valore teorico della soluzione proposta, ma poco adatto a render ragione della situazione antropologica

complessa in cui esso è comunque destinato a venire recepito e vissuto. Se è vero che il mondo culturale dell'antico Israele è il medesimo che ha prodotto in altre sedi, solo geograficamente diverse, testi come l'epopea di Gilgamesh o il mito di Adapa,⁵⁰ allora la coesistenza tra un assiomatico dogmatico e la percezione del suo limite possono comporsi in una forma di «sapienza» fondamentalmente aperta ad ogni tipo di «ortodossia», ma anche cosciente del fatto che l'ortodossia è solo uno dei modi di percepire il reale. In questo senso si può dire che la sapienza antica, e quindi anche quella dell'«Antico» Testamento, rappresenta una vera e propria sfida alla logica che ha caratterizzato l'ambiente culturale nel quale essa è venuta a sopravvivere storicamente, e che è quello della tradizione e della teologia cristiana. Solo se si riesce a individuare dove stia e quale senso abbia lo spartiacque che separa queste due logiche si può essere in grado di afferrare e di apprezzare in tutta la sua profonda attualità il messaggio di quella sapienza. Detto in maniera più incisiva, la sapienza d'Israele, qualora venga capita nel suo intento e nel suo funzionamento più profondo, riproduce in forma propria quella che Erik Hornung ha ritenuto essere la concezione egiziana fondamentale del divino: necessariamente e nello stesso tempo uno e molteplice («Der Eine und die Vielen»⁵¹). L'esortazione di Qo 7,18, a cui abbiamo fatto cenno più sopra («È bene che ti attenga a questo e che non stacchi la mano da quello, perché chi teme Dio riesce in tutte queste cose») non sarà mai compresa a fondo finché la si riterrà solo una piatta parenesi empirica, senza valutare in tutta la sua portata il fatto che anche qui l'*interpretatio israhelitica* (il «timor di Dio»

⁵⁰ Per un'edizione italiana di ambedue i testi si veda G. PETTINATO e altri, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992; S.A. PICCHIONI, *Il poemetto di Adapa* (Assyriologia 6), Budapest 1981. Sulla rilevanza di Gilgamesh per l'Antico Testamento si possono leggere utilmente, tra le tante, le riflessioni che Hans-Peter MÜLLER ha esposto recentemente nel suo «Gilgamesch-Epos und Altes Testament», in *Ernten was man sät*, a cura di D.R. DANIELS, 75-99.

⁵¹ Con tale titolo si presenta infatti l'interessante studio del noto egittologo sull'idea egiziana del divino, titolo rispettato anche nella titolazione della versione inglese del volume: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, London-Melbourne-Henley 1982; nel titolo della versione italiana la formulazione così netta di questa concezione è invece sparita: *Gli dèi dell'antico Egitto* (Profili 18), Roma 1992.

del v. 18b) rappresenta un tentativo di fare della religione d'Israele una via (universalizzata, ma nel senso che si è detto) per «riuscire»⁵² in tutto, e ovviamente sempre secondo la logica della sapienza antica.

⁵² Il verbo *yāšā'* di Qo 7,18b può essere ambiguo, poiché il movimento di uscita che si esprime nel suo valore lessematico fondamentale può venir inteso su un piano negativo: uno «sfuggire», oppure uno scampare da un pericolo, che si risolve in un «uscire illeso», e quindi in un «riuscire» (verbo che anche in italiano si mantiene legato a un movimento, finalizzato tuttavia al superamento di un ostacolo). Difficilmente nel testo di Qo il significato si ferma al versante negativo (cf. per esempio la resa con «*échappe*» in A. BARUCQ, *Ecclésiaste* [Verbum salutis - Ancien Testament 3], Paris 1968, 129, ma anche l'«*entgehen*» del *Dizionario* di KÖHLER - BAUMGARTNER [31967, 407], che si rifà al commentario di HERTZBERG). Cf. una breve discussione di questo significato collaterale del verbo in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino 1978, I, 655.

II

COSTANTI DELLA TRADIZIONE SAPIENZIALE NEGLI SCRITTI DEL NUOVO TESTAMENTO

ROMANO PENNA

Premesse

Si deve necessariamente riconoscere che la presenza della tradizione sapienziale nel Nuovo Testamento non ha affatto la rilevanza, che invece la contraddistingue tanto nettamente all'interno del canone dell'Antico Testamento. Anzi, ad alcuni autori sembrerebbe addirittura assente.¹ In effetti, non solo vi manca un analogo corpus sapienziale, ma nessun libro delle origini neotestamentarie reca le caratteristiche formali dei libri sapienziali canonici, né di altra letteratura apocrifia e pseudepigrafica (come possono essere per esempio i *Testamenti dei XII Patriarchi* o anche le *Sentenze* dello Pseudo-Focilide).²

Può essere curioso invece operare un breve rilevamento statistico-lessicale, confrontando i termini affini «sapienza» e «giustizia»,³ per verificarne la diversità di impiego tra i due Testamenti. Le cose stanno rispettivamente così:

NT	<i>sophía</i> : 52 volte	<i>dikaioyne</i> : 92 volte
	<i>sophós</i> : 20 volte	<i>díkaios</i> : 80 volte
LXX	<i>sophía</i> : 280 volte ca.	<i>dikaioyne</i> : 350 volte ca.
	<i>sophós</i> : 200 volte ca.	<i>díkaios</i> : 360 volte ca.

¹ Per esempio, il recente *The Anchor Bible Dictionary*, a cura di D.N. FREEDMAN, New York 1992, al vol. VI reca la voce «Wisdom in the OT», ma non ha nulla di analogo per il NT.

² Forse lo scritto del NT che globalmente si avvicina di più al genere sapienziale, almeno nel senso di una raccolta non giuridica di norme di comportamento, è la Lettera di Giacomo, che i commentatori in genere classificano come «scritto parenetico» (cf. F. MUSSNER, *Paideia*, Brescia 1970; R. FABRIS, *EDB*, Bologna 1980; G. MARCONI, *Borla*, Roma 1990).

³ Si veda per esempio Sir 33,2-3: «Un uomo saggio non disprezzerà la legge... Un uomo intelligente si affiderà alla legge».

Come si vede, la frequenza è proporzionalmente pari nel rapporto fra i due lemmi in coppia. Ma occorre notare che nel Nuovo Testamento il concetto di sapienza umana è sottoposto a una critica senza paragone (cf. Paolo), mentre invece il campo lessicale della giustizia, pur conoscendo una novità ermeneutica notevole, non è gravato da una simile componente polemica. Ciò sta a significare che la proporzionale parità di frequenza può non essere affatto indice di una pari considerazione assiologica. Tuttavia, come vedremo, questa è solo un'impressione di superficie, poiché nel Nuovo Testamento è dato constatare una forte presenza della varia tematica sapienziale, che si afferma ben al di là del puro e ristretto lessico specifico.⁴

Devo anche dire fin d'ora che cosa intendo per «sapienza».⁵ Le sue caratteristiche si possono ridurre sostanzialmente a due, conformemente anche a due diversi stadi storico-culturali. In primo luogo, e fondamentalmente, la sapienza caratterizza l'atteggiamento di chi osserva con intelligenza e distacco (non escluso lo humour e lo scetticismo) le varie sfaccettature della realtà cosmica e sociale in cui l'uomo è immerso, fatta di cose, accadimenti, relazioni. Individuandone le coordinate, se ne traggono norme di azione allo scopo di imparare l'arte laica del vivere e forgiarsi un carattere forte, disposto ad affrontare con accortezza tutte le situazioni senza lasciarsi impigliare. In questo senso, essa ha un'accentuata dimensione ecumenica, poiché il patrimonio sapienziale d'Israele non differisce essenzialmente da quello egiziano o mesopotamico e in parte anche da quello greco. In secondo luogo, la sapienza viene personificata come ipostasi divina e identificata come principio di coesione e di armonia dell'universo, a cui appunto partecipa tutto ciò che forma l'oggetto dell'umana esperienza. Da questo punto di vista, essa è fonte di una visione ottimistica della realtà, che in essa si trova unificata e piena

⁴ Rimandiamo subito qui a uno studio fondamentale in materia: H. VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990, che dedica una prima parte di sintesi anche all'AT.

⁵ Tra i vari studi in materia, cf. particolarmente H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966; J. GOLDSTAIN, *Les sentiers de la sagesse*, Paris 1967; G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Casale Monferrato 1975; C. FONTAINE, *Traditionals Sayings in the Old Testament*, Sheffield 1982; e più in breve G. ODASSO, «La sapienza: itinerario di ricerca nella rivelazione», in G. IAMMARRONE e altri, *Gesù Cristo, volto di Dio e volto dell'uomo*, Seraphicum, Roma 1992, 253-277; G. BOCCACCINI, «The Preexistence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism or a Later Rabbinic Development?», in *Henoch* 17(1995), 329-350.

di senso. Con un passo ulteriore, la sapienza viene poi strettamente associata alla Legge propria d'Israele, la quale, rappresentandone la concretizzazione storica e codificata, le conferisce un forte spessore morale e accosta ormai la figura del saggio a quella del giusto.

Tenuto conto che i libri sapienziali dell'Antico Testamento non sono affatto i più citati dagli autori neotestamentari, è importante stabilire alcuni criteri che servano a rintracciare la presenza della tradizione sapienziale all'interno del Nuovo Testamento. Si potrà individuare tale presenza da indizi di questo tipo:

1) citazioni esplicite o riporti di testi sapienziali: cf. per esempio Gb 41,3 (in Rm 11,35); Pr 3,11s (in Eb 12,5s); 10,12 (in Gc 5,20); 22,8 (in 2Cor 9,7); 24,12 (in Mt 16,27 e Rm 2,6); 25,21s (in Rm 12,20); Qo 7,20 (in Rm 3,10);

2) uso di forme letterarie specifiche, come è soprattutto il *ma-shâl*, sia che appaia come breve e immaginosa sentenza gnomica (cf. Mc 9,50b: «Abbiate sale in voi»; Col 4,6: «Il vostro parlare sia condito di sale»), sia che si sviluppi in un racconto didattico più esteso (cf. in specie le parabole sinottiche);

3) ricorso a temi e concetti evidentemente dipendenti da quella tradizione: l'umiliazione di chi è grande (cf. Sir 3,18 e Mt 23,12; 20,26-28), l'accumulo inutile delle ricchezze (cf. Sir 5,1; 11,19.24 e Lc 12,15-21), il pericolo insito nell'uso della lingua (cf. Sir 5,9-14; 28,13-26 e Gc 3,1-12), l'imperscrutabilità della sapienza di Dio (cf. sotto).

Resta vero tuttavia che nessun personaggio in particolare viene chiamato «sapiente» o «maestro di sapienza»: né Gesù, né Paolo, né altri.⁶ Un'identità corrispondente dovrà quindi essere cercata al di là di simili qualifiche, appoggiandoci sui criteri suddetti.

Qui di seguito è mia intenzione far vedere che, nonostante tutto, il Nuovo Testamento attesta una forte presenza di tradizioni sapienziali, sia pure ricondotte a nuove coordinate. Lo vedremo in tre momenti cronologici diversi, che sono anche caratterizzati da altrettanti approcci specifici al tema: a livello del Gesù terreno, della cristologia postpasquale, e della conseguente parenesi.

⁶ Si può tuttavia rimandare a Lc 2,40 («Gesù cresceva in sapienza») e Mc 6,2 («Che sapienza è mai questa che gli è stata data?»); qui però la sapienza ha una componente carismatica speciale.

1. La sapienza nella tradizione sul Gesù terreno

Un materiale sapienziale anche notevole è ben individuabile nei Vangeli canonici, soprattutto nei tre sinottici. Ma qui si presenta il solito problema metodologico di sceverare per quanto possibile ciò che appartiene al livello gesuano da ciò che invece è proprio della tradizione posteriore o redazionale. Diamo per nota la criteriologia elaborata in materia⁷ e osserviamo che comunque, per chiarezza, va fatta una distinzione di aspetti.

1.1 GESÙ PARLA COME UN «SAPIENTE»

Il fatto è sostanzialmente evidente in quello che R. Bultmann classificava come primo gruppo delle *Herrenworte* o parole di Gesù.⁸ La sua designazione suona propriamente: *Logien* (*Jesus als Weisheitslehrer*), a indicare appunto che in primo luogo e prevalentemente Gesù dovrebbe essere considerato come maestro di sapienza o che almeno la raccolta dei «lòghia» di tipo sapienziale è la più vistosa e caratteristica. In effetti, allo stato dei testi, non c'è motivo per negarlo.

Altra cosa è poi la suddivisione dei detti all'interno di questo gruppo. E qui le posizioni possono variare a seconda degli studiosi.

Il Bultmann, da parte sua, propone una suddivisione in tre sottogruppi:

1) *Grundsätze* o dichiarazioni generali (cf. Mt 6,34: «A ogni giorno basta la sua pena»);

2) *Mahnworte* o detti di ammonizione con imperativo (cf. Mt 10,16: «Siate prudenti come serpenti e semplici come colombe»);

3) *Fragen* cioè sentenze in forma interrogativa (cf. Lc 6,39: «Può un cieco condurre un altro cieco? Non cadranno entrambi in un fosso?»).

⁷ Vedi per esempio R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferungen* (WUNT 7), Tübingen 1981, 87-95; e più in breve F. LAMBIASI, *Gesù di Nazaret: una verifica storica*, Casale Monferrato 1983, 63ss.

⁸ Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1931 (= '1964), 73-113; egli elencava altri quattro gruppi di parole: profetiche e apocalittiche; normative per la comunità; «Ich-Worte»; parabole e affini. Per un'altra catalogazione, cf. J.D. CROSSAN, *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*, San Francisco 1983.

Lo Zeller invece offre un quadro più articolato.⁹ Prendendo in esame soltanto il secondo dei sottogruppi enucleati dal Bultmann, e richiamandosi comparatisticamente alle produzioni letterarie affini,¹⁰ egli opera una più analitica differenziazione in due blocchi. L'uno riguarda norme di vita per situazioni tipiche del singolo discepolo; qui si opera una ulteriore distinzione tra sentenze che non danno alla norma alcuna motivazione (cf. Mt 5,42Q: «Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle») e quelle che invece richiamano una prospettiva di premio o di castigo (cf. Mc 9,43: «Se la tua mano ti scandalizza, tagliala; è meglio per te entrare nella vita monco che con due mani andare nella Geenna»). L'altro blocco, molto più numeroso,¹¹ concerne norme di vita rivolte a una pluralità di discepoli, le quali possono essere ammonizioni o dirette (cf. Mt 6,19-21Q: «Non accumulatevi tesori sulla terra...») oppure immaginose (cf. Mt 7,13Q: «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione»).

Le rispettive analisi si completano di fatto a vicenda. Ciò che ne risulta apertamente è la ricchezza e la varietà del materiale incasellabile come sapienziale. A differenza della tradizione giudaica in materia, si può notare che in Gesù prevale il plurale dei destinatari, anche se questi detti non appaiono tipici per un gruppo speciale. Tuttavia, «essi non sono per la massa del popolo, ma per quegli israeliti che già si erano decisi per il regno di Dio annunciato da Gesù, e dunque non solo per i più prossimi compagni di Gesù, ma oltre ad essi per un'ampia cerchia di persone interessate e disposte ad una istruzione ulteriore».¹²

Tra tutti questi detti c'è un'intera serie di «*meshalîm* profani»,¹³ che non esprimono nulla di caratteristico al di là di una sapienza comune (anche giudaica): si enunciano constatazioni di esperienza, espressioni dell'intelligenza e della morale popolari, a volte impregnate di humour o anche di scepsti. Valga per tutti il detto di Mt 7,12

⁹ Cf. D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (FzB 17), Würzburg 1977, in specie 55-77.

¹⁰ I riferimenti sono ai seguenti scritti: Pr 10-29, gli apocrifi di genere testamentario, le *Sentenze* dello PSEUDO-FOCILIDE, e il trattato mishnico dei *Pirqê Abôt*.

¹¹ Secondo il quadro offerto dallo Zeller, il secondo blocco annovera 17 testi contro appena i 9 del primo.

¹² D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche...*, 172.

¹³ Così le denomina opportunamente R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 107.

(cf. Lc 6,31) noto come la *regola d'oro*: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro».

Dalle mie letture ho rinvenuto almeno sei altre fonti, molto disparate, nelle quali è attestato lo stesso principio sapienziale:

1. «Non fare a nessuno ciò che non piace a te» (Tb 4,15).
2. Al re che chiede quale sia «l'insegnamento della sapienza», si risponde così: «Come tu non vuoi che ti accadano i mali ma che sia partecipe di tutti i beni, [così la sapienza consiste] nel comportarti allo stesso modo verso i sudditi e anche verso i colpevoli» (*Lettera di Ari-stea* 207).
3. «Come nessuno desidera vedere il proprio onore oscurato da una cattiva reputazione, così nessuno deve desiderare che l'onore altrui sia oscurato da una cattiva reputazione» (Abot de-Rabbi Natan 15).
4. «Una sera di sabato un servitore d'astri e pianeti [cioè un pagano] andò davanti a Shammai e gli disse: Convertimi, a condizione che tu mi insegni tutta la Torah mentre io sto su un piede solo. Egli lo cacciò con la verga da misurare che aveva in mano. Andato davanti a Hillel, questi lo convertì. Hillel gli disse: Ciò che è odioso a te, non farlo al tuo prossimo: questa è tutta la Torah, il resto non è che commento; va' e impara» (Talmûd babilonese, *Shab.* 31a).
5. «Questa è la sintesi della mia istruzione, che tu ti comporti con il tuo inferiore allo stesso modo con cui vorresti che il tuo superiore si comportasse con te» (L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio* 44,11).
6. «Tzu-Kung domandò: Vi è una parola su cui si possa basare la condotta di tutta la vita? "Non è essa reciprocità?". Rispose Confucio "Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri"» (CONFUCIO, *Dia-loghi* 402; la stessa sentenza è ripetuta ai nn. 103 e 280).

Appare ben evidente che ci troviamo di fronte a un patrimonio sapienziale comune a più versanti culturali,¹⁴ anche se o, forse, proprio perché la sentenza in oggetto esprime, né più né meno, «la morale di un ingenuo egoismo»,¹⁵ il quale cioè bada al rispetto altrui in

¹⁴ Già sant'AGOSTINO parlava di *vulgare proverbium* (cf. PL 32,1006). Per altra documentazione, cf. A. DIHLE, *Die Goldene Regel* (SAW 7), Göttingen 1962; Id., «Goldene Regel», in RAC 11 (1981), 930-940.

¹⁵ Così R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 110: «die Moral eines naiven Egoismus».

modo interessato, nella misura in cui tale rispetto può avere una ricaduta sulla propria tranquillità.

In ogni caso, proprio la serie di *meshalîm* profani (di cui Bultmann dà una lista di 26 casi)¹⁶ gode della presunzione di maggior attendibilità storica. Infatti si tratta di sentenze, per così dire, neutre, tutt'altro che caratteristiche di una nuova spiritualità, bensì provenienti da osservazioni comuni e aderenti ai più normali principi di vita.¹⁷ Ed è a questo livello che Gesù si iscrive con maggior evidenza all'interno di un'antica tradizione sapienziale.

1.2 GESÙ SI PRESENTA IN PERSONALE RAPPORTO CON LA SAPIENZA

Alcuni strati (più recenti) della tradizione sapienziale di Israele conoscono anche una originale personificazione della Sapienza come paredra di Dio, addirittura preesistente (cf. soprattutto Pr 8,22-30; Sir 24,8-12; Sap 7,25; 8,23; 9,4.10). E un giudeo ellenista come Filone Alessandrino si spinge fino a dire che bisogna onorare «come padre Colui che ha generato il mondo, e come madre la sapienza mediante la quale è stato compiuto l'universo» (*Det. pot.* 54).

Ebbene, in quello strato della tradizione evangelica che va sotto il nome di «Q» (= materiale discorsivo proprio ed esclusivo di Matteo e Luca) noi vediamo operarsi un'associazione di questo genere tra Gesù e la Sapienza personificata. Le componenti di questo stato di cose sono due e complementari: da una parte, si suggerisce che la Sapienza divina ha acquisito una stretta connessione con una singola figura d'uomo com'è Gesù di Nazaret; dall'altra, questo preciso personaggio storico assurge a dimensioni inaudite, in quanto si tende ad assimilarlo, né più né meno, con la Sapienza celeste. I testi in questione sono sei, di cui quattro provenienti da Q, mentre gli altri due sono propri, uno di Matteo, e uno di Giovanni.¹⁸

¹⁶ Si veda per esempio Mt 7,6 («Non gettate le vostre perle ai porci»); Mc 2,21-22 («Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio... e nessuno versa vino nuovo in otri vecchi»); Lc 16,10 («Chi è fedele nel poco, è fedele anche nel molto»); cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 107-108.

¹⁷ Sono altri i detti che vanno oltre la comune sapienza popolare e tratteggiano qualcosa di caratteristico per il discepolo di Gesù: quelli che stimolano a scorgere la decisività escatologica del momento, invitano con energia al pentimento, propongono nuovi principi di interiorità (come le parole sulla purezza dal di dentro, sul farsi come bambini, sull'amore dei nemici ecc.).

¹⁸ Cf. in specie F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (ATANT 57), Zürich 1970; e anche R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, 330-344.

— Il detto sulla giustificazione della Sapienza: Lc 7,31-35 / Mt 11,16-19. Come la Sapienza stessa, Gesù viene rifiutato dalla massa, ma accolto dai suoi «figli» (cf. Pr 4,1ss). Il testo, per la verità, sembra associare Giovanni il Battista a Gesù; ma in questo caso, va ricordato Sap 7,27, secondo cui la sapienza «forma amici di Dio e profeti».

— Il grido di giubilo: Lc 10,21s / Mt 11,25-27. Anche se qui è rintracciabile pure qualche elemento della tradizione apocalittica, il parallelo con la dimensione sapienziale è evidente nel tema dell'apertura ai semplici e agli stolti (cf. Pr 1,22; 8,5; 11QP^s154: 18,3-8). È invece privo di ogni parallelo il tema (polemico) della chiusura ai saggi e agli intelligenti.

— La sapienza invia i suoi messaggeri: Lc 11,49-51 / Mt 23,34-36. Anche se il tema dell'invio di messaggeri non è chiaramente documentabile a proposito della sapienza (cf. comunque Pr 1,20ss; 8,1ss; e poi soprattutto 2Cr 36,16; Ne 9,26), è chiara tuttavia la dimensione divina di essa. In particolare, poi, va notato che dal testo di Luca a quello di Matteo¹⁹ si opera una vera interpretazione in senso cristologico, in quanto il soggetto «la Sapienza» in Luca diventa semplicemente «io» in Matteo.

— L'apostrofe rivolta a Gerusalemme: Lc 13,34s / Mt 23,37-39. Sullo sfondo di questo rimprovero si può intravedere il tema della Sapienza che abita nella città santa (cf. Sir 24,10-12) e che come legge di vita si occupa d'Israele, il quale viene ammonito a seguirla (cf. Sir 24,22; Bar 4,1; Pr 1,32-33).

— Il detto sul giogo leggero: Mt 11,28-30. Anche la Sapienza personificata chiama a sé come eletti gli affaticati e gli oppressi (cf. Pr 1,20-33; 8,1-36; Sir 6,19b.28.30; 51,23.26ab.27ab).

— L'invito a chi ha sete: Gv 7,37s. Dietro questo *loghion* (giovanneo nella forma) non c'è soltanto il testo profetico di Is 55,1s, ma anche il tema della Sapienza e della Legge come acqua di vita (cf. Sir 24,25-32; e «la fonte della giustizia» a cui tutti bevevano e «si riempivano di sapienza» secondo 1En. 48,1).

Sulla base di questi testi è certo possibile concludere a una specifica cristologia sapienziale della fonte Q. Anzi, il loro colorito gesuano globale induce a ritenere che i singoli detti nel loro insieme risalgano allo stadio prepasquale; a questa conclusione porta anche il

¹⁹ Si noti che la critica evangelica a proposito della fonte «Q» ritiene che la redazione di Luca sia più vicina all'originale che non quella di Matteo.

fatto che la cristologia vi è documentata in termini soltanto impliciti, non subito evidenti.²⁰ Ciò non significa escludere un eventuale apporto della tradizione posteriore, ma un aggancio con il Gesù terreneo sembra onestamente innegabile.

2. La sapienza nella cristologia postpasquale

A parte i summenzionati testi, che lasciano intravedere una cristologia sapienziale forse già a livello gesuano, bisogna riconoscere che una stretta ed esplicita connessione della Sapienza con la figura di Cristo avviene soltanto nella riflessione cristiana postpasquale. Questa operazione è individuabile a tre livelli diversi.

2.1 IN RAPPORTO ALL'EVENTO DELLA CROCE

A questo livello si tratta naturalmente di una connessione in senso funzionale-soteriologico. Il testo fondamentale in proposito si trova in 1Cor 1,18-2,16, che è poi l'unico a darci un ampio approfondimento teologico sull'argomento.²¹ Ciò che si coglie subito in questa pagina, anche se alla sua superficie, è il tono non solo paradossale ma fortemente polemico nei confronti di una supponente sapienza umana. La «sapienza di questo mondo» vi è decisamente svalutata secondo una prospettiva non tanto sapienziale quanto invece apocalittica. «Questo mondo» (cf. anche 1Cor 7,29-31) in effetti non è il mondo della sapienza tout-court, ma quello del peccato e del principe delle tenebre o, tutt'al più, quello di una sapienza corrotta, propria degli arconti che lo dominano (cf. 1Cor 2,8).²² È questa che naufraga di fronte alla croce, se non altro a motivo della sua impotenza a percepire «le cose dello Spirito di Dio» (1Cor 2,14). In ogni caso, come si vede, la polemica sviluppata da Paolo nei confronti della sapienza di questo mondo finisce per convergere sull'esaltazione della sapienza di Dio! Anzi, la inarrivabilità di quest'ultima è tale da farla apparire stoltezza agli occhi dell'uomo naturale.

²⁰ Si veda anche M. DE JONGE, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia 1988, 79-84.

²¹ Oltre ai Commenti, cf. R. PENNA, «Logos paolino della croce e sapienza umana (1Cor 1,18-2,16)», in *Il sapere teologico e il suo metodo*, a cura di I. SANNA, Bologna 1993, 233-255.

²² Sul concetto di «questo mondo», di origine apocalittica, cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildesheim 1966 (= Tübingen 1934), 65; e M.E. STONE, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, 92-93.

Tocchiamo così un *locus* classico della tradizione sapienziale: quello della incomprendibilità dei piani o comunque delle operazioni di Dio da parte dell'uomo. I ripetuti interrogativi rivolti a Giobbe da parte di Dio sono proprio su questa linea:

«Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? ...Sei mai giunto alle sorgenti del mare? ...Puoi tu annodare i legami delle Pleiadi? ...Forse per il tuo senno si alza in volo lo sparviero? ...Ti sono state indicate le porte della morte? ...Dillo, se sai tutto questo!» (cf. Gb 38-39).

Ed è di fronte a questa assoluta superiorità di Dio che alla fine Giobbe tace, ben conscio di tutta la propria inadeguatezza e incapacità a comprendere le vie di Dio. Ma ciò che qui si afferma su di un livello meramente cosmologico vale anche per l'insieme dell'esperienza umana, sia essa collettiva o individuale. Così si esprime l'anonimo autore del libro della Sapienza: «I tuoi giudizi sono grandi e difficili da spiegare, per questo le anime grossolane furono tratte in errore» (Sap 17,1). Ci troviamo qui di fronte a un tema ricorrente nella letteratura sapienziale antica, compresa quella extrabiblica. Infatti leggiamo, per esempio, in due poemi babilonesi della fine del II millennio a.C.:

«Anche se sei sicuro come la terraferma, insondabile è il disegno di Dio... I disegni di Dio sono lontani da noi come la profondità dei cieli» (*Teodicea babilonese* 58 e 82).

«Ciò che è bene per sé può essere un male per Dio, e ciò che è destabilizzante per sé può essere buono per Dio! Chi può conoscere la volontà degli dèi nel cielo? E i disegni divini nel profondo degli abissi, chi può comprenderli? Dove mai i mortali impareranno le vie di Dio?» (*Ludlul bèl neméqi* [Voglio lodare il Signore della sapienza], II, 34-38).

Tutti questi testi²³ confluiscono nel dire che l'uomo non può essere all'altezza della sapienza di Dio, la quale lo trascende sempre in un modo incolmabile.

²³ Cf. R. LABAT, A. CAQUOT e altri, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris 1970, 323 e 333. Si veda anche, per esempio, la dichiarazione di Socrate: «In realtà, signori miei, l'unico vero sapiente è il dio, e col suo oracolo egli vuol dire che l'umana sapienza vale poco o nulla» (in PLATONE, *Apol.* 23a; paradossalmente, l'oracolo a cui si accenna, è quello che dichiarava lo stesso Socrate come il più sapiente)!

Ebbene, nel passo paolino citato riemerge questo antico canone sapienziale, ma ora applicato in termini assolutamente originali all'evento della croce di Cristo come luogo privilegiato della rivelazione di una scandalosa, perché insospettata e inintelligibile, sapienza divina. Va comunque precisato che, propriamente parlando, non Cristo in persona è dichiarato «sapienza»; cioè non avviene una vera identificazione tra di lui e la Sapienza personificata della tradizione d'Israele.²⁴ Piuttosto va detto che nel Cristo crocifisso prende corpo e si rivela l'inarrivabile sapienza di Dio: ma la sapienza è e resta «di Dio». Il Cristo invece «è diventato sapienza per noi» (1Cor 1,30) in quanto egli partecipa di quella sapienza, alla quale appunto egli mediante la croce dà modo di manifestarsi agli uomini. In lui quindi e nella sua croce, secondo l'apostolo, i cristiani scorgono ormai la rivelazione di una sapienza divina, «che occhio mai non vide né orecchio udì, né mai salì in cuore d'uomo» (1Cor 2,9).

2.2 IN RAPPORTO ALLA CREAZIONE

Alcuni testi fanno un passo in avanti rispetto a quello precedente e ci presentano una cristologia sapienziale più vicina ad una ontologia personale d'impronta divina. Il testo più antico in proposito è sicuramente 1Cor 8,6: «Per noi c'è un solo Dio che è padre, dal quale sono tutte le cose e anche noi siamo in funzione di lui; e c'è un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose e anche noi siamo mediante lui». Questa formula,²⁵ se da una parte spezza chiaramente lo stretto monoteismo giudaico dello *Sh'mà*, dall'altra dipende chiaramente dal linguaggio sapienziale tradizionale, concernente la mediazione primordiale della Sapienza nella creazione di tutte le cose. Si dovrebbero confrontare passi come Pr 3,19; 8,22-31, il Targum Neofiti a Gen 1,1 («Fin dal principio, la parola di JHWH con sapienza creò e completò i cieli e la terra»), e quello già citato di Filone Alessandrino.²⁶ Il tema della mediazione della sapienza nella

²⁴ Quindi, in un certo senso, la cristologia sapienziale paolina, almeno a livello di questo passo di 1Cor 1,18-2,16, sembra essere al di qua di quella che abbiamo visto sopra a proposito della fonte «Q».

²⁵ Per un suo studio, oltre i Commenti, cf. J.D.G. DUNN, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1980, 179-183.

²⁶ Lo stesso FILONE giunge a definire Dio come «marito della sapienza (*sophías anér*), il quale depone in essa come in una terra buona e vergine, il seme della felicità per la stirpe dei mortali» (*Cherub.* 49).

creazione del mondo sta dietro anche ad altri testi neotestamentari come Col 1,15-17; Eb 1,3s e Gv 1,1-3.

Occorre tuttavia ammettere che mai in questi testi avviene una identificazione esplicita tra Cristo e la Sapienza. Questa in realtà non è Dio, né l'uguale di Dio, anche se è divina.²⁷ D'altronde, nei testi cristologici citati si tende meno a sviluppare l'affermazione di una mediazione creatrice di Cristo, che a stabilire il primato e la sovranità di questi su tutti gli esseri, compresi anche quelli più elevati in dignità (i principati e le potestà). La mediazione di Cristo nella creazione, cioè, si estende anche a quelle supposte potenze, che per alcuni cristiani potevano rappresentare dei seri concorrenti all'unico primato del Cristo risorto. Ma questo linguaggio non è propriamente sapienziale.²⁸ Forse meglio si dovrà dire che siamo in presenza di una fusione di tradizioni, messe a servizio della fede cristologica.

2.3 IN RAPPORTO ALLA MISSIONE NEL MONDO

Nei testi di Gal 4,4 e Rm 8,3, san Paolo afferma che Dio «mandò il proprio Figlio nel mondo» allo scopo di riscattare l'uomo dal peccato. Dato che non è possibile inviare chi non si trovi già in qualche modo in propria compagnia, se ne deduce che l'apostolo suppone abbastanza chiaramente la preesistenza divina di Cristo.²⁹

Sullo sfondo di una simile prospettiva, troviamo come concezione più vicina quella sapienziale concernente precisamente l'invio della Sapienza dai cieli come norma di vita costante. Così leggiamo per esempio in Sap 9,10: «Inviala dai cieli santi, mandala dal tuo trono glorioso, perché mi assista e mi affianchi nella fatica e io sappia ciò che ti è gradito»³⁰ (analogamente, cf. Sir 24,8; Bar 3,37-38).

²⁷ Cf. le osservazioni di J.-N. ALETTI, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (AB 91), Rome 1981, 148-176.

²⁸ Forse esso è di derivazione piuttosto apocalittica, in quanto suppone tutto uno sviluppo dell'angelologia che si rinviene appunto in scritti di questo genere. Oltre a *Test. Levi* 3,8; *Test. di Abramo* 14,12, si veda soprattutto *1En.* 61,10 («Egli chiamerà tutte le schiere del cielo e tutti i santi dall'alto e l'esercito di Dio, allora i cherubini, i serafini, gli ofanim e tutti gli angeli della potenza, quelli delle Signorie, l'Eletto e l'altra potenza che è sulla terra e sul mare...»); e anche *2En.* 20,1.

²⁹ Oltre ai Commenti, si veda anche E. SCHWEIZER, «Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der "Sendungsformel"». Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16ff; 1Joh 4,9», in *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, 83-95.

³⁰ È da notare che il primo verbo qui impiegato (*exapósteilon*) è il medesimo che troviamo in Gal 4,4 (*exapéstēilen*), anche se cambia il modo da imperativo (= preghiera di supplica) a indicativo (= confessione di fede).

Nel linguaggio giovanneo del quarto Vangelo, che presenta una cristologia più sviluppata, il verbo «inviare» è molto frequente ed è attestato in due forme: *apostéllein* e *pémpein*.³¹ Mentre il primo (cf. Gv 3,17.28.34; 5,36.38; ecc.) implica la sfumatura semantica del punto di partenza, dal quale prende avvio la missione (= Dio Padre), il secondo (cf. Gv 4,34; 5,23.24.30.37; ecc.) insiste piuttosto sulla missione in quanto tale come atto assoluto. Può anche darsi che sullo sfondo di questa tematica giochi una sua parte la concezione giudaica di tipo giuridico, secondo cui l'inviato ha l'autorità dell'inviante e parla in suo nome, quasi per una delega ricevuta.³² Tuttavia, il forte spessore cristologico proprio del quarto Vangelo (che per esempio fa dire a Gesù in Gv 10,30: «Io e il Padre siamo una cosa sola») si spiega molto meglio sulla base della comunione divina della Sapienza, per cui essa è detta «un'emanazione della potenza di Dio» (Sap 7,25). Con ogni probabilità ci troviamo di fronte alla convergenza e alla fusione di tradizioni diverse.

In conclusione, dobbiamo dire che i concetti di preesistenza, creazione e missione si richiamano vicendevolmente. «Una volta introdotto il concetto della preesistenza, era del tutto naturale che il figlio di Dio innalzato assumesse anche la funzione, propria della sapienza giudaica, di intermediario nell'opera di creazione e di salvezza. La stessa sapienza divina, preesistente e associata in maniera singolare a Dio, non poteva più essere riguardata come una entità autonoma rispetto al Risorto ed Eletto, e come a lui superiore; anzi tutte le funzioni della sapienza vennero attribuite a lui, poiché «in lui sono celati tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (Col 2,3)».³³

Resta il problema di sapere perché Cristo non venga mai definito esplicitamente come «la Sapienza» con valore di titolo. A questo interrogativo si possono dare alcune risposte, come segue.

³¹ Il primo ricorre 18 volte (contro le sole 4 dei sinottici); il secondo ben 23 volte (contro la totale assenza nei sinottici).

³² Cf. J.P. MIRANDA, «*Der Vater, der mich gesandt hat*». *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln*, Bern-Frankfurt a.M. 1972.

³³ M. HENGEL, *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (SB 67), Brescia 1984, 106. L'aggancio della cristologia neotestamentaria con la tradizione sapienziale giudaica è cosa corrente tra gli studiosi: cf. per esempio J.D.G. DUNN, *Christology in the Making*, 163-212. Da parte sua però L.W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988, richiama opportunamente l'attenzione sul fatto che né la Sapienza né alcun'altra figura rientrante nella categoria di intermediari, da lui designata come «divine agency», godette mai di una vera venerazione prima di Gesù Cristo e alla pari di lui.

1) Con la Sapienza non è connessa nel giudaismo alcuna attesa escatologica, sicché il messianismo non includeva una sua venuta.

2) Se l'incarnazione e la croce sono in tensione reciproca, solo la prima poteva rientrare negli schemi sapienziali, mentre la seconda non presentava tradizionalmente alcun nesso con la Sapienza.

3) Il fatto che il termine greco *sophía* sia di genere femminile mal si addiceva alla mascolinità storica di Gesù Cristo.

4) Inoltre, la Sapienza nell'ottica della tradizione giudaica è una realtà polimorfa, tale da riferirsi non solo alla natura divina, ma da spaziare tra una profana arte del vivere e un impersonale progetto di Dio sul mondo e sulla storia.

5) Infine, il fondamentale rapporto di filiazione, che secondo il Nuovo Testamento lega Gesù con Dio Padre, non ha nessun riscontro nel linguaggio concernente la Sapienza e il suo rapporto con Dio (di cui è piuttosto una paredra; cf. *supra*).

3. Sapienza e parenesi cristiana

La tradizione sapienziale è presente nel cristianesimo delle origini anche sotto forma di parenesi, cioè di esortazione a un congruo comportamento morale. A monte di questa prassi apostolica sta il rapporto giudaico tra Sapienza e Legge: entrambe propongono norme di vita (oltre che essere correlate in una reciproca ipostatizzazione). Ma la cosa più originale e interessante da notare è che, tanto in Paolo quanto anche negli altri scritti apostolici, quando si vuole stabilire quali debbano essere i contenuti normativi del comportamento morale (quella che, secondo il modulo giudaico di origine, potremmo definire come la *halakâ* cristiana), non ci si affida ai precetti della Torah bensì all'istruzione sapienziale. «Ed è caratteristico della parenesi sapienziale non il fondarsi sulle specifiche esigenze della Legge giudaica, ma l'interrogarsi su ciò che è comunemente riconosciuto (tradizione) e su ciò che è ragionevolmente ammissibile (esperienza)».³⁴ Ciò è vero al di là della occasionale citazione dei dieci comandamenti (cf. Es 20,1-17 / Dt 5,6-22), la cui validità sembra restare intatta. Il fatto che essi siano addirittura più spesso citati nel Nuovo che nell'Antico Testamento si spiega sullo sfondo del loro uso nel giudaismo contemporaneo (cf. per esempio il Papiro

³⁴ H. VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen*, 462.

Nash). Comunque solo di rado costituiscono un punto di riferimento al quale agganciare la parenesi.³⁵ Anzi, l'unica vera e frequente eccezione nel ricorso alla Torah, costituita dalla ripetuta citazione di Lv 19,18 («Amerai il prossimo tuo come te stesso»),³⁶ rappresenta in realtà un superamento della Torah stessa, in quanto ridotta a un unico principio etico, che in più è ormai cristianamente connotato.³⁷

È interessante, dunque, il fatto che le frequenti pagine di parenesi degli scritti apostolici si fondino, non sui testi legali della Torah, ma su quelli didattici della letteratura sapienziale. Non che vengano citati come normativi determinati testi sapienziali (il che significherebbe trasformarli in testi legali); piuttosto, si adotta uno stile sapienziale, che si pone in prosecuzione formale e oggettiva con questa tradizione.³⁸ Possiamo ben dire che le prime generazioni cristiane, poste di fronte alla scelta di sottostare al giogo «dei comandi e dei decreti scritti nel libro della Legge» (Dt 30,10) o di proseguire liberamente sulla strada sempre aperta (ed ecumenica!) della *paideia* sapienziale (Pr 4,1), hanno optato decisamente per la seconda. E fu la scelta non per un corpus codificato di precetti preconfezionati, ma per un cammino più arduo e comunque più responsabile. Sicché, da una parte, il cristiano è chiamato a essere, non un suddito meramente obbediente e passivo, ma un saggio attivo e adulto, aperto

³⁵ I casi concreti riguardano i comandamenti: quarto (in Gesù [Mc 7,10 / Mt 15,4] e nella deuteropaulina Ef [6,2]), quinto (in Mt 5,21), sesto (in Mt 5,27); questi ultimi due si ritrovano insieme in Gc 2,11. Negli altri casi rarissimi, sia a livello gesuano (cf. l'episodio del giovane ricco: Mc 10,19 / Mt 19,18s / Lc 18,20), sia a livello apostolico (cf. Rm 7,7; 13,9), la loro citazione o globale (ma sempre parziale) o singola non è fatta in funzione di una parenesi specifica.

³⁶ Questo testo ricorre in scritti diversi, a significare la sua importanza per così dire trasversale: nei sinottici (Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mc 12,31.33; Lc 10,27), in Paolo (Rm 13,9; Gal 5,14), e in Giacomo (Gc 2,8).

³⁷ Cf. di R. PENNA, «Infrazione e ripresa del rapporto Legge-Sapienza in San Paolo», e «Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento», entrambi in *L'apostolo Paolo. Saggi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, rispettivamente 519-549, specie 529s, e 436-469.

³⁸ Per esempio, il verbo privilegiato da Paolo nella parenesi è *parakaleîn*, «esor-tare» (25 volte); esso ha pure un corrispettivo nell'uso dei *LXX*, ma qui sulle circa 120 ricorrenze, esso si trova solo 4 volte nei testi legali, dove invece abbonda *entéllesthai*, «ordinare» (circa 160 volte nel solo Pentateuco), che invece in Paolo non ricorre mai! (cf. R. PENNA, «Il problema della Legge nelle lettere di San Paolo», in *L'apostolo Paolo*, 496-518, specie 514-515). È sostanzialmente in questa prospettiva che si spiega al meglio l'esercizio di un'autorità, alla quale anzi in parte egli rinuncia (cf. J.-N. ALETTI, «L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique», in *L'apôtre Paul: personnalité, style, et conception du ministère*, a cura di A. VANHOYE [BETL 73], Leuven 1986, 229-246).

alla sapienza diffusa da Dio nel mondo, e, dall'altra, i responsabili della Chiesa realizzerebbero al meglio la propria identità proponendosi non come legislatori ma come maestri di sapienza.

A questo proposito, richiamiamo brevemente alcuni testi neotestamentari, particolarmente significativi.

— La pagina di Rm 12,9-21. La forma e il contenuto sapienziali di questo passo sono comunemente riconosciuti. In particolare, va sottolineato il parallelo con un certo patrimonio culturale ambientale, qualificabile come «sapienza gnomica».³⁹

— L'intera Lettera di Giacomo è comandata dalla preoccupazione di richiedere ai destinatari la dimostrazione della loro fede sul piano concreto della vita vissuta, analogamente al principio, secondo cui chi segue la sapienza porta frutti di rettitudine (cf. per es. Pr 3-4; Sir 15,1ss; 32,14-33,3).⁴⁰

— Le forme letterarie dei «cataloghi delle virtù e dei vizi» (cf. rispettivamente 2Cor 6,6-7a; Gal 5,22-23; ecc.; e Mt 15,19; Rm 1,29-31; ecc.)⁴¹ e dei «codici domestici» (in Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1Pt 3,1-7)⁴² rappresentano un esempio concreto di aggancio con la morale individuale e sociale dell'antichità.

Ricordiamo in particolare il testo di Fil 4,8 («In conclusione, fratelli, tutto ciò che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri»). Esso trova un interessante parallelo in M.T. Cicerone: «Che c'è di meglio nell'uomo di una mente buona e accorta? Occorre dunque fruire del suo bene, se vogliamo essere felici; ma il bene della mente è la virtù... Perciò, tutto ciò che è bello, onorato, nobile, come già dissi, ...è pieno di gioia» (*Tusc.* V, 23,67). Lo schietto umanesimo, proprio del passo paolino, si conferma dal fatto che l'apostolo impiega qui per l'unica volta nel suo epistolario il termine *areté*, «virtù»,⁴³ tipico della

³⁹ Si veda l'importante studio di W.T. WILSON, *Love without Pretense. Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature* (WUNT 46), Tübingen 1991.

⁴⁰ Oltre ai Commenti, cf. W. PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987, 213-218.

⁴¹ Cf. J.T. FITZGERALD, «Virtue/Vice Lists», in *The Anchor Bible Dictionary*, New York-London 1992, VI, 857-859 (con ampia bibliografia).

⁴² Cf. E. BOSETTI, «Codici familiari: storia della ricerca e prospettive», in *RivBibl* 35(1987), 129-179; M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafel-ethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990; J.F. GARDNER-T. WIEDMANN, *The Roman Household. A Source Book*, London-New York 1991.

⁴³ Esso, d'altronde, in tutto il NT ricorre solo in 1Pt 2,9; 2Pt 1,3.5.

più pura tradizione greca, in cui sta a qualificare l'uomo «quando esplica bene e come si conviene quella attività che gli è peculiare, ossia la razionalità».⁴⁴

In quest'ordine di idee si pone naturalmente anche il problema della ricerca della volontà di Dio da parte del cristiano. È l'apostolo Paolo che insiste particolarmente su questo tema, nei testi di Rm 12,2; Ef 5,10.17; Fil 1,9-10; Col 1,9.⁴⁵ Ciò che occorre è «discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2). Se ne conclude che, se questa volontà va ricercata, è segno che essa non è ancora nota. E qui appare all'evidenza tutta la distanza che separa l'apostolo dal giudaismo del suo tempo, che sostanzialmente non si poneva questo problema, ritenendo la volontà di Dio già nota in quanto depositata nella Legge; in essa, d'altronde, ha preso corpo ormai tutta la sapienza (cf. Bar 4,4: «Beati noi, o Israele, perché ciò che piace a Dio ci è stato rivelato»).⁴⁶ Una ricerca del genere, per il cristiano Paolo, significa che la volontà di Dio non è qualcosa di pre-dato, di codificato, e quindi qualcosa di già confezionato, a cui semplicemente attingere norme sicure per la propria sfaccettata esistenza. Se lo Spirito Santo costituisce l'ispirazione profonda del comportamento cristiano (cf. Gal 5,25), questo andrà però materiato nel concreto da una intelligente e magnanima oculatezza esistenziale. Certo la conoscenza della volontà di Dio va chiesta nella preghiera (cf. Fil 1,9s; Col 1,9); ma resta il fatto che essa supera la semplice conoscenza della Legge come se fosse solo al servizio di una sua più perfetta osservanza.⁴⁷ Proprio la tradizione sapienziale si era

⁴⁴ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano 1980, V, 29 (con rimando all'*Etica Nicomachea* di ARISTOTELE).

⁴⁵ Vengono usati i verbi *dokimázein* («provare, esaminare»), *syniénai* («intendere, capire»), e i sostantivi *epígnosis* («conoscenza, riconoscimento») e *aísthesis* («percezione, comprensione [quasi per fiuto]»).

⁴⁶ Cf. E.J. SCHNABEL, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics* (WUNT 2,13), Tübingen 1985.

⁴⁷ Qualcosa di analogo si verifica a Qumrân, dove la fedele osservanza della Legge è superata da una conoscenza di altro genere, che riguarda i misteri più profondi di Dio, raggiungibili mediante il dono del suo Spirito: «Io... ti conosco, mio Dio, in virtù dello Spirito che tu hai posto in me, e ho ascoltato attentamente il tuo meraviglioso segreto. In virtù del tuo Spirito Santo hai aperto in me la conoscenza del mistero della tua sapienza» (*IQH* 12,12-13; cf. 7,26-27; 14,13.25-26). Probabilmente si tratta di una conoscenza concernente non solo la profondità dei piani di Dio sulla storia e sull'*éshaton*, ma anche la volontà operativa di Dio nei confronti della sua comunità (come si vede per esempio nella stesura del *Rotolo del Tempio*, quale nuova Torah); cf. B.Z. WACHOLDER, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (MHUC 8), Cincinnati 1983.

già espressa in favore di una conoscenza più ampia e anche più minuta di quella puramente legale, sia pure in connessione con l'idea del timore del Signore: «Figlio mio, ...se invocherai l'intelligenza e chiamerai la sapienza, se la ricercherai come l'argento e per essa scaverai come per i tesori, allora comprenderai il timore del Signore e troverai la scienza di Dio» (Pr 2,1-5).⁴⁸

Se poi ci chiediamo quale sia la motivazione di queste prospettive sapienziali cristiane, allora la troviamo certamente nella nuova fede cristologica, con tutto il contorno concettuale che le appartiene (di ordine pneumatologico, ecclesiologico ed escatologico).⁴⁹ Tuttavia è determinante osservare che questa fede di fatto non è fonte di nuove leggi, al di là del principio formale dell'*agàpe* (cf. l'assioma di Gal 5,6). Ma quando questo principio viene determinato in concreto, si opera un ricorso alla sapienza e all'esperienza, anche in rapporto alle convenzioni etiche esistenti.⁵⁰ Quindi permane una motivazione di ordine per così dire creaturale, come si dimostra nella posizione concernente il lavoro, il matrimonio, lo stato.⁵¹ Lo stesso uso del termine *syneidesis*, «coscienza», suppone un significato simile a quello ellenistico-popolare e a quello della tradizione sapienziale, conforme a ciò che ne scrive un giudeo ellenista come Filone Alessandrino: «Con ogni anima coabita un testimone a carico, che le è unito fin dalla nascita e che ha per abitudine di non ammettere nulla che

⁴⁸ In genere tutta la sezione di Pr 1-9 è su questa linea; cf. anche Gb 28 e Sir 1. La disciplina sapienziale è dunque integrata nello sforzo della ricerca di Dio, peraltro consigliata spesso dai profeti (cf. Os 6,3.6; 4,2; Am 5,4.14).

⁴⁹ Cf. per esempio O. MERK, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik* (MTS 5), Marburg 1968; H.D. BETZ, «Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Röm 12,1-2)», in *ZTK* 85(1988), 199-218. Più in generale, e da un punto di vista metodologico, cf. G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia* (BB 2), Brescia 1989.

⁵⁰ Spesse volte Paolo rimanda a *tò agathón*, «ciò che è buono» (cf. 1Ts 5,15; Rm 12,2.9; 13,3; 14,16; 15,2; 16,19); *tà kathékonta*, «ciò che è conveniente» (Rm 1,28); *tà diaféronta*, «ciò che è importante» (Rm 2,18; Fil 1,10); *tò anèkon*, «ciò che è pertinente» (Fil 8; cf. Col 3,18); *euáreston kai téleion*, «ciò che è gradito e perfetto» (Rm 12,2); per non dire delle categorie generali del testo di Fil 4,8, riportato sopra. Cf. ciò che scrive W.T. WILSON, *Love without Pretense*, 206: «È significativo che Paolo, quando critica certi aspetti dell'etica giudaica, si affida a una tradizione sapienziale interna al giudaismo stesso, cioè guarda sempre al di là dei confini della sua esperienza religiosa personale». Qualcosa di analogo avviene anche nelle contemporanee *Sentenze* dello PSEUDO-FOCILIDE (espressione del giudaismo alessandrino, di età claudiana), dove i testi sapienziali sono di gran lunga più frequenti di quelli della Torah.

⁵¹ Cf. W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 4), Göttingen 1982, 192-198 («Die Bedeutung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens und Gebotes»).

sia riprovevole e, al contrario, dimostra di avere in odio il male ma di essere amico della virtù» (*Decal.* 87).⁵²

Conclusioni

Da quanto abbiamo detto (e da quanto abbiamo lasciato intravedere) si possono trarre alcune conclusioni generali, che qui presentiamo brevemente.

1. Analogamente al giudaismo, anche i primi scritti cristiani conoscono due dimensioni della sapienza: una di ordine antropologico, per cui essa rappresenta un insegnamento sull'arte del vivere secondo i molteplici aspetti dell'esistenza dell'uomo nel mondo e nella società; l'altra di ordine teologico, per cui la sapienza nel giudaismo viene personificata come una paredra di Dio che prende forma nel libro della Legge, mentre nel cristianesimo viene strettamente associata alla persona di Cristo (= cristologizzazione della sapienza).

2. A ben vedere, negli scritti del Nuovo Testamento la dimensione cristologica della sapienza rappresenta (almeno apparentemente) una variante, mentre quella antropologica rappresenta la costante. Infatti, dalle parole di Gesù di Nazaret alla parènesi della Chiesa postpasquale c'è una continuità, consistente appunto nel fatto che in entrambi i casi si fa costante riferimento al patrimonio culturale comune alla tradizione ambientale circa il comportamento dell'uomo (e quindi anche del discepolo-cristiano) nel mondo e nella società.⁵³ La fede cristologica postpasquale si innesta su questo dato di base come espressione di una sapienza «alta», ipostaticamente divinizzata e caratteristica del gruppo cristiano che in essa si identifica.

3. La costante antropologica costituisce indubbiamente l'aspetto più evidente dell'ecumenismo culturale del cristianesimo e quindi della sua apertura universalistica. Tuttavia va precisato che la stessa

⁵² Cf. E.J. SCHNABEL, *Law and Wisdom*, 333-336 (con bibliografia).

⁵³ È a questo livello che ha pieno diritto di cittadinanza la tesi di P.C. BORI, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane* (Origini: Testi e Studi del CISEC 1), Genova 1991, il quale propone un'ermeneutica secolare della Bibbia come messaggio etico-sapientziale, nel quale è possibile che tutti gli uomini e le culture si ritrovino (cf. la recensione di M. PESCE, in *RivBibl* 41 [1993], 243-249).

variante cristologica viene letta a volte nei termini di una riflessione sapienziale diffusa nell'antichità: sia per quanto riguarda lo scandalo della croce e la incomprensibile sapienza divina che lì si rivela (cf. 1Cor 1,18ss), sia per quanto riguarda la funzione della sapienza nella creazione (cf. 1Cor 8,6; Col 1,15-17) e nella missione sulla terra (cf. Rm 8,3; Gal 4,4; Gv *passim*). Del resto, la stessa *anakephalaíosis*, di cui si parla in Ef 1,10, tende di fatto a presentare Cristo come la sapienza diffusa in tutte le sue opere con funzione armonizzante.⁵⁴

4. Va anche detto, poi, che l'ottimismo sapienziale ha un correttivo nel pessimismo apocalittico. In primo luogo, infatti, secondo la tradizione apocalittica esiste una diffusa corruzione di «questo mondo», che non può non investire anche la sapienza umana; in secondo luogo, però, e in contrasto con quella, esiste una sapienza come dono dall'alto, che consiste in una particolare rivelazione di cose celesti; infine, la sapienza piena sarà solo un dono escatologico degli ultimi tempi (cf. *1En.* 91,10).

Con tutto ciò non si può negare che, se intendiamo la sapienza anche come intelligente stile di vita, continua ad aver ragione Eraclito quando dice: *êthos anthrôpô-i daímôn* (framm. 119). Comunemente il detto è tradotto così: «Per l'uomo il carattere è il suo demone». Ma Heidegger traduceva in questo modo: «L'uomo abita in prossimità del dio».⁵⁵ Egli intendeva dire che «il soggiorno (*solito*) è per l'uomo l'ambito aperto per il presentarsi del dio (dell'*in-solito*)», cioè invita a rispettare nelle cose e nelle relazioni più comuni la dimensione di ciò che non è conoscibile, in ultima istanza del divino.

⁵⁴ Cf. R. PENNA, *La lettera agli Efesini* (SOC 10), Bologna 1988, 98-100.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, Adelphi, Milano 1995, 90ss.

III

LA SOFIOLOGIA NEL MONDO SLAVO

COSTANTE LORENZO ALTISSIMO

Il professore Nikolaj Zernov, nel suo libro degno di nota e ben conosciuto dagli studiosi, intitolato *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (tradotto anche in italiano da «La Casa di Matriona», Milano 1978, con il titolo *La rinascita religiosa russa del XX secolo*), specialmente nel capitolo 11, dà un grande risalto alla sofiologia, cioè all'insegnamento della sapienza divina come apporto particolarmente russo al pensiero teologico cristiano e come esemplificazione della profondità teologica raggiunta con la rinascita della filosofia e della teologia in Russia dall'inizio del secolo.

Anche secondo la testimonianza di Pavel Nikolaevič Evdokimov (1901-1970), che più di ogni altro ha cercato di reinterpretare le ricchezze teologiche e spirituali dell'ortodossia per il mondo occidentale, «la sofiologia, gloria della teologia ortodossa attuale, è la sola a porre l'immenso problema cosmico. Essa si oppone ad ogni cosmismo agnostico, idealista, ad ogni materialismo evoluzionista, e vede il cosmo liturgicamente. Il cosmismo inerente alla liturgia interpreta la creazione di Dio».¹ È la bellezza del mondo che l'uomo riconoscerà nella misura della sua comunione con lo Spirito Santo.²

La convinzione fondamentale del pensiero religioso russo era l'ammissione della potenziale santità della materia, dell'unità e sacralità di tutto il creato e della vocazione dell'uomo a essere partecipe della sua finale trasfigurazione. Tutto ciò veniva unificato sotto il nome di *Sofia*, santa Sapienza, l'idea della quale ha dato un colorito particolare alla lunga evoluzione del cristianesimo russo. L'immagine della Sapienza divina, che si delineava profeticamente nell'Antico Testamento, era stata esaminata solo frammentaria-

¹ P.N. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris 1958, 65.

² Cf. P.N. EVDOKIMOV, *La femme...*, 65.

mente dai teologi bizantini. L'insegnamento sulla sofia trovò un riflesso negli scritti dei mistici occidentali; alcuni di essi furono riconosciuti, altri ricusati dalla Chiesa.³

I russi avevano una propria percezione intuitiva della santa Sofia; la confermano i templi e le icone collegati a essa fin dai lontani tempi della *Rus'*. Non a caso le sono consacrate le cattedrali di Novgorod e di Kiev, costruite nell'XI secolo, che ancor oggi rappresentano altissime conquiste dell'architettura ecclesiastica.

Tuttavia, al contrario dei predecessori bizantini, una tale consacrazione era legata non con il «Logos», come a Costantinopoli, ma con la Madre di Dio. Una simile deviazione dalla tradizione da lungo tempo stabilita dalla città regale, attesta l'indipendenza e l'originalità di pensiero e indica un'esegesi del cristianesimo ben distinta dal prototipo bizantino. I russi scoprirono che esiste una corrispondenza fra la Sapienza divina e la Madre di Dio e fra la Madre di Dio incarnato e la madre-terra. La Vergine Maria scelta da Dio appare un purissimo e benedettissimo essere umano, nel quale tutto il creato trova il proprio compimento e l'autentica intercessione. La Madre di Dio è divenuta la Madre di tutti gli uomini; il mondo degradato ha riscoperto in lei il suo vero volto e si è riconciliato con il Signore e Creatore. L'iconografia della santa Sapienza portava in sé lo stesso significato: il cosmo non è un semplice riflesso della gloria dei cieli; esso possiede una personalità potenziale e perciò può partecipare al compimento del disegno del proprio Creatore Uno e Trino. La materia si è rivelata come un principio portatore di spirito, come un vivo e responsabile partecipante del grande dramma della caduta e della redenzione. L'uomo ha incarnato in sé questa angusta, organica reciprocità di carne e di spirito. I dolori e le gioie dell'esistenza terrena sono stati provocati dall'unità e dal contrasto degli elementi spirituali e fisici della sua natura. La materia priva dello spirito del suo corpo si decompone da sola negli elementi primari; lo spirito privato della carne perde la forza di agire nel mondo; ma lo spirito e la materia insieme sono necessari per quello scopo finale del mondo che si rivela nella Sapienza divina.⁴

Perciò il punto di partenza per la tradizione sofologica coincide con l'inizio stesso dell'inculturazione del cristianesimo in terra russa.

³ N. ZERNOV, *La Rinascita religiosa russa*, Ed. «La Casa di Matrona», Milano 1978, 278.

⁴ N. ZERNOV, *La Rinascita...*, 279.

«Kiev, la madre delle città russe, fu la prima a ornarsi di una cattedrale della Santa Sofia (XI secolo)», e poi vennero Mosca, Novgorod, Iaroslav e numerose altre città. In queste cattedrali della Santa Sofia in terra russa abbiamo certamente una ripresa del grande tema teologico e iconografico che campeggia nell'abside della basilica di Santa Sofia in Costantinopoli, ma — ed ecco la novità russa — come ho già accennato, non più in prospettiva cristologica bensì mariologica.

Sergej Nikolaevič Bulgakov scrive:

«Chi ha visitato la chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli e si è lasciato impressionare da ciò che vi è rivelato, sarà per sempre arricchito da una nuova visione del mondo in Dio cioè dalla Sapienza di Dio».⁵

Se gli ebrei trovarono Dio meditando la storia, i greci antichi scoprirono Dio nella contemplazione del mondo visibile.⁶ Anche i padri greci avevano un senso molto acuto della bellezza e dell'ordine dell'universo. L'opera dei sei giorni, l'*hexahemeron*, non è altro che una «scuola per le anime»,⁷ per impararvi a conoscere il Creatore, il quale, a differenza di ciò che insegna su di lui la filosofia antica, non è una insensibile «legge del mondo» o una «idea» morta, ma Dio Padre, persona viva che ci ama e ha cura di noi.

Eppure i cristiani che scrivevano i trattati sulla «Provvidenza»⁸ si resero conto che non è facile conciliare due atteggiamenti tanto diversi: da una parte il libero dialogo con Dio Padre e dall'altra lo studio scientifico e filosofico del mondo, che suppone come base l'esistenza di leggi e di principi immutabili. È un problema che si pone ai credenti di tutti i tempi. Ma esso si presentò con urgenza agli occhi dei pensatori russi a partire dal XVIII secolo.

Dal tempo di Pietro il Grande († 1725) l'*intelligencja* russa cerca la strada della sua istruzione nell'occidente. Ma quasi sempre i suoi rappresentanti tornano delusi e internamente tormentati dallo «spirito analitico» dell'occidente razionalistico e sognano un ideale: ri-

⁵ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God*, London 1937, 13.

⁶ V. MONOD, *Dieu dans l'univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques depuis Aristote jusqu'à nos jours*, Paris 1933.

⁷ BASILIO, *In Hex.* 6, 1; in *PG* 29, 117; *SC* 26, 1949, 324.

⁸ Per es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sulla Provvidenza di Dio*, in *PG* 52, 479-528; *SC* 79, 1961.

dare l'unità desiderata al pensiero europeo spezzato. Questa sarebbe la vocazione propria della nuova filosofia russa. Che questa unione sia da ricercarsi soltanto in Cristo, lo dicono apertamente i principali rappresentanti del pensiero russo.⁹

V.S. Solov'ëv, uno dei più autentici pensatori religiosi, espone magistralmente come tutto il processo cosmico e storico, tutta l'evoluzione della natura, il lungo processo della storia universale, tutto tenda verso il Dio-uomo, il Cristo incarnato. «Così Cristo, principio attivo di questa unità, deve, per ricostruirla realmente, scendere in questo stesso torrente dei fenomeni, sottomettersi alla stessa legge dell'esistenza esterna e, dal centro dell'eternità, divenire centro della storia».¹⁰ Solo il Cristo, Logos di Dio incarnato, riunisce nella sua persona gli elementi antinomici; sottomesso agli elementi del mondo e alla necessità delle leggi fisiche, conserva il libero rapporto personale col Padre. Questa libertà dei figli viene comunicata a tutta la creazione redenta, per mezzo dello Spirito Santo.

Il desiderio di vedere il mondo in modo «scientifico» e nello stesso tempo religiosamente, «liturgicamente», ispirò i pensatori russi nelle loro teorie «sofiologiche» o «sofianiche». Il loro lontano preannuncio si può scoprire già nella famosa icona novgorodense della cattedrale di Santa Sofia. La Sapienza vi è raffigurata sotto la forma di un angelo sul trono imperiale con tutti i segni della sua potenza.

Questa rappresentazione si presta a interpretazioni diverse: l'angelo del gran consiglio (cf. Is 12,2), lo Spirito Santo in persona, l'«energia» divina operante nel mondo. L'icona novgorodense è infatti una rappresentazione classica della *theoria-physiké*, la contemplazione naturale o piuttosto la contemplazione della natura.¹¹ Nel quadro la realtà visibile — e si potrebbe dire di qualsiasi oggetto che cada sotto il nostro sguardo — è rappresentata come un globo. Vi sono nell'immagine tre sfere: una esterna, splendente, sulla quale si soffermano quelli che guardano la superficie delle cose; più al centro ci sono i raggi intellettuali che soddisfano i dotti, i quali guardano il mondo in modo razionale. I veri contemplativi (nell'icona rappresentati dalla Madonna e da san Giovanni il Battista) guardano ogni

⁹ T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 327ss.

¹⁰ T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, 342.

¹¹ P.N. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza. Il senso della bellezza e l'icona*, Roma 1971, 393ss.

cosa e ogni evento scoprendovi dentro la Sapienza, la Provvidenza. Per l'iconografo della scuola di Novgorod, essa è un essere vivo, materno, divino, ma non ancora Dio stesso; è un angelo, immagine di Cristo-Sapienza eterna; d'altra parte il Cristo stesso vi è rappresentato come immagine di Dio invisibile nella linea verticale del quadro.

I russi sono convinti che questa Sapienza, ultimo fondo della realtà, costituisca un'unità organica e viva. Conoscere la realtà del mondo significa entrare in dialogo con qualcuno — *una discursio*, come dice P. Florenskij —, quindi pregare.¹² Per salvare l'integrità dell'uomo nel mondo atomizzato di oggi, non vi è altra strada — dicono molti pensatori russi recenti — che tornare a questa visione spirituale sotto le apparenze del *Weltbild* illusorio che ci offrono le scienze moderne della cultura secolarizzata.

Mostrare questa Sapienza invisibile sotto le forme visibili è, del resto, anche lo scopo di tutta l'arte delle icone.¹³

Poiché non è possibile presentare un quadro organico della «sofiologia nel mondo slavo», come indica il titolo di questo contributo, data la complessità del tema e le diverse concezioni sofiologiche degli autori, limiterò la mia analisi agli slavi orientali, cioè ai russi, e solo ai loro principali rappresentanti: V.S. Solov'ëv, P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov, E. Trubeckoj, B. Zen'kovskij, N. Losskij.

Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900)

È stato il più significativo pensatore russo del XIX secolo. Intimo amico di F.M. Dostoevskij, fu un filosofo di scuola accademica, un acuto pubblicista, un penetrante critico d'arte, un poeta e un originale teologo. Tuttavia non furono questi talenti a fare di lui l'iniziatore di una nuova epoca nell'evoluzione dell'ortodossia russa, ma la conversione al culto della santa Sofia.

La Sapienza divina era per lui «l'amica eterna» e la giusta educatrice. Per lei era pronto a qualsiasi sacrificio. Servendo lei, egli trovò

¹² P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, tr. it. di P. MODESTO, Milano 1974, 78.

¹³ T. ŠPIDLIK, «L'icône, manifestation du monde spirituel», in *Gregorianum* 61 (1980), 539-554.

lo scopo ultimo della sua vita. Solov'ëv fu un veggente, un mistico. A lui si rivelò «il mondo dei segreti spiriti», nascosto dalla «coltre dorata» dell'esperienza sensibile per l'uomo comune. Possedeva l'immediata percezione degli avvenimenti e dei movimenti inaccessibili alla maggioranza e perciò, persino ai conoscenti più stretti, sembrava un eccentrico stravagante.

La sua vita è illuminata da visioni e incontri assai misteriosi con la Sofia. Nel poema autobiografico *Tri svidanija* [*Triplice incontro*]¹⁴ descrive appunto i suoi incontri con essa: il primo a 19 anni, su un treno che andava da Mosca a Kharkov; il secondo a 22 anni, nella biblioteca del British Museum di Londra, contemporaneamente alla scoperta della Cabala; il terzo e ultimo alla fine di quello stesso anno, al Cairo. Tutte e tre le volte la Sofia ha l'aspetto di una bella donna: reale, nel primo caso, in visione negli altri due, ma sempre soccorritrice. Nell'*Epistolario*, Solov'ëv parla ripetutamente di lei come della sua «fidanzata eterna», e a lungo credette di riconoscerla nell'amata Sofija Petrovna Chitrovo, nipote del poeta Aleksej Tolstoj.

Questo «amante della Sofia» — come lo chiama Adolfo Asnaghi in un suo recente libro¹⁵ — ha sempre sognato di arrivare a una conoscenza integrale della verità, mirante all'unitotalità (*vseedinstvo*).

Nei suoi più importanti scritti,¹⁶ egli parla in continuazione della sua intuizione dell'unità del mondo e del continuo dialogo fra il creato e il Creatore attraverso la sofia. Per conoscere la verità bisogna uscire dai limiti del pensiero soggettivo ed entrare per partecipazione nel campo dell'assoluto.

La conoscenza empirica, sensibile, e la conoscenza razionale, astratta e logica, non acquistano il loro vero significato se non quando vengono integrate in un terzo principio, che è religioso, e

¹⁴ Cf. tr. it. *Tre appuntamenti*, in V.S. SOLOV'EV, *Opere scelte*, I, Jaka Book, Milano 1971.

¹⁵ A. ASNAGHI, *L'amante della sofia*, CENS, 1990, 99-114.

¹⁶ V.S. SOLOV'EV, *Filosofskie načala ceľnogo znanya* [*I principi filosofici del sapere integrale*], in *Sobranie sočinenij V.S. Solov'ëva* [*Raccolta delle opere di V.S. Solov'ëv*], Brussels 1966-1969, I, 250-406; ID., *Kritika otvlečënných načal* [*La critica dei principi astratti*], in *Sobranie sočinenij...*, II, XIII-397; ID., *Čtenija o Bogočelovečestve* [*Della divino-umanità*], 1877, sempre in *Sobranie sočinenij...*, III; ID., *Krizis zapadnoj filosofii* [*La crisi della filosofia occidentale*], trad. it. Ed. «La Casa di Matriona», Milano 1986; ID., *La Russie et l'église universelle* [*La Russia e la Chiesa universale*], Paris 1889, trad. it. Ed. «La Casa di Matriona», Milano 1989, soprattutto la terza parte; ID., *La Sophia et les autres écrits français*, editi e presentati da F. ROULEAU, Lausanne 1978.

nella sua conoscenza intuitiva, contemplazione immediata dell'oggetto e sua mistica intuizione.

Una simile conoscenza unisce la perfezione del pensiero logico occidentale e il contenuto delle contemplazioni orientali, per realizzare la sintesi universale della scienza, della filosofia e della religione.

La triade «sensazione-pensiero-fede» è la scala della conoscenza integrale verso la verità unitotale.

«Se la verità non è qualcosa di assolutamente altro da noi, che ci schiaccia e ci rende servi, quando poi non è rifiutata come inesistente a causa di questa sua stessa estraneità, essa non è nemmeno qualcosa che è posseduta dall'uomo come un oggetto da lui prodotto, cioè come una sua creazione, ma è piuttosto qualcosa che ci possiede con la sua integralità. Compenetrandoci poi di se stessa, cioè della sua unitotalità, la verità si rende più intima a noi di noi stessi e in questa intimità instaura un rapporto tale per cui il servizio reso a essa e alla sua unitotalità è l'unica via per la realizzazione del singolo con tutti i suoi elementi parziali».¹⁷

Il concetto di sofia gli permette inoltre di superare le due false concezioni del mondo ancor oggi diffuse: in primo luogo il manicheismo, nemico delle creature; in secondo luogo il secolarismo, che separa il mondo profano dalle fonti vive della vita spirituale e religiosa. Infatti, la sofia congiunge il mondo materiale con il mondo spirituale, Dio e l'uomo, essendo presente ovunque: in Dio in modo infinito, nell'uomo e nelle altre creature in modo finito. Dio e mondo non sono così separati da un abisso impraticabile, perché il sigillo della sapienza tocca tutte le cose. Attraverso la sofia, egli vuole perciò arrivare all'unità di tutto il creato con Dio, alla onni-unità, saldando insieme la sfera ideale del mondo con quella reale. Per Solov'ëv, infatti, l'assoluto, essendo al di là di ogni determinazione, è il niente positivo della teologia apofatica, niente nel senso del «tutto altro» in rapporto a ogni essere determinato ed esistente nel mondo creato. Essendo assoluto, è il tutto in quanto pienezza onnicontenente. Onni-unità vivente, esso è l'unità di se stesso e del suo altro, unità dei suoi due poli. L'accettazione libera dell'esistenza di questo altro è l'atto che rivela l'assoluto come Dio-amore. Così Solov'ëv distingue due poli nell'assoluto: l'uno è la sovra-essenza di-

¹⁷ V.S. SOLOV'ËV, *La crisi della filosofia occidentale*, 9.

vina, l'altro è l'essenza del mondo, luogo in cui si verificano le manifestazioni e le rivelazioni di Dio fuori di lui stesso, oggetto del suo amore. La differenza fra i due poli è la seguente: Dio è l'assoluto che è eternamente; il mondo è un assoluto in divenire e in potenza. In funzione della creazione e dell'esistenza a «immagine dell'assoluto», i loro elementi sono *identici*, ma il mondo creato riproduce il mondo ideale che esiste in Dio con una diversa relazione fra i suoi elementi costitutivi.

Il mondo *ideale* preesiste eternamente nel pensiero divino, ma Dio non può essere soddisfatto dalla sola contemplazione delle sue idee. Desidera la loro vita reale per manifestare personalmente il suo amore verso l'esistenza effettiva del suo altro. Con il suo atto creativo, Dio pone così degli esseri autonomi. Essi sono uniti in un organismo vivente a immagine della onni-unità divina, con l'anima del mondo come soggetto.

All'inizio della sua riflessione, Solov'ëv identificava l'anima del mondo con la sofia. Al termine, le distingue. La sofia è l'angelo custode che lotta per salvare l'anima del mondo e gli uomini. La salvezza è nel sinergismo del principio divino e dell'anima del mondo che troviamo in Cristo, in cui «la pienezza della divinità abita corporalmente» (Col 2,9). L'umanità perfetta in Cristo è un'espressione adeguata della idea divina, della sofia. Il libro dei Proverbi parla della sapienza di Dio che esiste prima della creazione del mondo, nel pensiero eterno di Dio, e Dio ha creato il mondo a sua immagine e ha posto la sofia come fondamento ideale della creatura. San Paolo identifica la sapienza di Dio e il Cristo, in quanto secondo Adamo, il Figlio dell'uomo, l'uomo celeste. I molteplici aspetti della sofia la manifestano sotto diverse forme: in quanto corpo di Cristo, essa è la Chiesa; in quanto persona umana e principio di integrità casta, essa è la Vergine Maria; essa è anche l'anima del mondo in quanto «eterno femminile».¹⁸

Solov'ëv è stato un grande pioniere e il suo sistema per forza di cose è vulnerabile e non coincide del tutto con la tradizione della Chiesa. Il suo «secondo assoluto», che è il mondo, è indispensabile perché l'assoluto si manifesti; questa necessità, posta in Dio, introduce una evidente nota di panteismo. Egli deduce il condizionale e il relativo dall'incondizionale; ora, secondo i padri, Dio e il mondo sono separati da un abisso ontologico.

¹⁸ Cf. A. ASNAGHI, *L'amante della sofia*, 213.

Dice Filarete di Mosca:

«Le creature sono poste sulla parola creatrice di Dio come su un ponte di diamante, sotto l'abisso della infinità divina, al di sopra dell'abisso del loro nulla».¹⁹

Dio non può in nessun modo essere uno degli elementi dell'onnità. Egli è il Creatore del mondo *ex nihilo* e non Colui che modifica i rapporti dei medesimi elementi costitutivi. Se il mondo è l'assoluto in divenire, è in questo caso l'assoluto? Solov'ëv lo chiama «misterioso», e per uscire dal vicolo cieco ricorre all'idea dell'incarnazione. Con essa Dio trascende la sua propria trascendenza, perché non è un Dio trascendente nel suo abisso assoluto che si incarna, ma il Verbo predestinato all'incarnazione prima della creazione del mondo, e questo lo rende già immanente in potenza fin dall'eternità. L'unità ipostatica delle due nature in Cristo è il risultato di due rinunce kenotiche: l'umano in Cristo rinuncia liberamente a sé per non servire che la verità di Dio, per non compiere che la volontà del Padre; il divino in Cristo si spoglia della sua gloria onnipotente per rendere l'umanità del Cristo consustanziale a tutti gli uomini e permetterle di acquistare questa gloria sul suo proprio piano che è quello della deificazione.

Per qualcuno, Solov'ëv si sarebbe spinto fin troppo avanti, fino quasi a pensare alla necessità dell'incarnazione. Tuttavia, malgrado le sue lacune, egli ha fondato una scuola e ha creato un sistema filosofico-teologico originale, quello della sofiologia, per colmare l'abisso fra il Creatore e la creatura. Egli resta uno dei pensatori fra i più universali e i più profondi della Russia. La sua idea dell'onnità è fecondissima se la si limita con l'ontologia del mondo; essa spiega la scomposizione dell'essere in elementi autonomi non appena si distacca da Dio. La sua cristologia, posta al centro, è geniale e dinamica. Essa chiama gli uomini ad applicare alla loro esistenza la pienezza del divino e dell'umano quale è data nel Cristo.

Solov'ëv soffriva profondamente dell'unità spezzata, credeva all'unità mistica al di là della fenomenologia cosmica ed ecclesiale, e manifestava un'acuta intuizione del destino comune dell'oriente e dell'occidente.²⁰

¹⁹ Citato da G. FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija* [Le vie della teologia russa], Paris 1937, 180.

²⁰ P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, 116.

Sergej Bulgakov (1871-1944)

L'esposizione più problematica della dottrina sulla sapienza è stata data da S. Bulgakov. Egli, assieme all'amico padre Pavel Florenskij, andò molto avanti sulla strada tracciata per la prima volta da Solov'ëv.

Aghia sofia, la santa sapienza, era per Bulgakov l'anello che univa Dio al mondo, che aveva reso gli uomini amati e amorosi amici e collaboratori del Creatore divino. Tutte le principali opere di Bulgakov sono una esposizione del suo insegnamento sulla sofia. In questi testi egli affronta il problema centrale del pensiero moderno e il dogma centrale della fede cristiana: quello «della relazione tra Dio e il mondo, o — che è lo stesso — tra Dio e l'uomo. In altri termini, è la questione dell'efficacia e del significato della *theantropia*, non del Dio-uomo soltanto, che è il Verbo incarnato, ma precisamente della divino-umanità, unione di Dio con la creazione intera, per e nell'uomo».²¹ Proprio alla *theantropia*, letta in chiave sofologica, è consacrata la grande «trilogia» bulgakoviana: *Agnets Bojii* [L'Agnello di Dio]; *Uteshitel'* [Il Paraclito]; *Nevesta Agnatsa* [La Sposa dell'Agnello].²² L'essenza del suo insegnamento sulla sofia è stata però da lui riassunta in un breve libro in inglese: *The Wisdom of God*.²³

La sofia è per Bulgakov il concetto-chiave per poter comprendere il rapporto Dio-mondo, e per poter risolvere la tensione tra immanenza e trascendenza di Dio. Essa è l'artefice della congiunzione tra Dio e il mondo, essendo presente ovunque («è la grande volta del cielo che s'inarca sopra la terra... è il riparo divino sopra il mondo»), in Dio secondo una modalità infinita, nelle creature secondo modalità finite e limitate. La sofia eterna è il modello della sofia creata, perché il mondo è stato creato a imitazione della sofia divina. La sofia creata, essendo a immagine della sofia eterna, affonda le sue radici nella vita trinitaria. Ne consegue che essa è un reale punto di contatto con la divinità, attraverso il quale l'uomo può penetrare

²¹ Cf. *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, tr. du russe par C. ANDRONIKOF, Editions l'Age d'Homme, Lausanne 1983, 13-14.

²² S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, Aubier, Paris 1933 (è un trattato di cristologia); ID., *Il Consolatore*, Aubier, Paris 1936 (riguarda lo Spirito Santo); ID., *La Sposa dell'Agnello*, Aubier, Paris 1945 (è dedicato all'ecclesiologia e all'escatologia). Tutte e tre le opere sono reperibili nella recente traduzione italiana fatta dalle EDB.

²³ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God*.

nella vita e nella comunione con Dio-Trinità. Solo la contemplazione religiosa è capace di scoprire la sofia, oltrepassando l'aspetto fenomenico e mutevole dell'essere creato. La contemplazione religiosa, attraverso la scorza del mondo, riesce a scorgere l'icona della sapienza divina. Sulla base di questa concezione teologica, Bulgakov fa osservare che la sofia cosmica, sparsa per il mondo, fa zampillare la realtà divina sotto ogni realtà del mondo, mentre il mondo si trasfigura progressivamente in Dio. Questo processo di divinizzazione cosmica è avviato e guidato dallo Spirito Santo. Già con la creazione il mondo è diventato sofianico, anche se in modo imperfetto, dovendo continuamente tendere alla perfetta conformità con la sofia divina. All'uomo, quale sacerdote del creato, spetta di cooperare con Dio per realizzare questa conformità perfetta.

La creazione del mondo e dell'uomo era destinata fin dall'inizio a ricevere l'incarnazione del Verbo. Creando l'uomo, Dio faceva la natura umana capace di ricevere e di contenere il divino. Con l'incarnazione, la natura divina diventò capace dell'umano. Per risanare l'uomo comunicandogli tutta quella sofianicità (vita divina) che aveva ricevuto da Dio al momento della creazione, il Verbo si svuotò della sua onnipotenza (*kénosis*) e si fece uomo e servo obbediente al Padre.²⁴

Il punto cruciale qui, per me, è quello di esaminare la concezione della creazione, sia perché Bulgakov lega profondamente il mistero della creazione alla concezione sofologica intratrinitaria; sia perché cerca di distinguere profondamente la sua visione teologica dall'emanazione e dal panteismo, in cui è irrimediabilmente invischiata la concezione gnostica della sofia.

In realtà, il tema della creazione è uno dei punti più originali e arditi della teologia di Bulgakov. Secondo lui:

«[La creazione è] quella autodeterminazione del Dio ipostatico, con cui egli, possedendola dall'eternità (la sofia come mondo divino) quale propria natura, la lascia uscire dal grembo dell'essere ipostatico verso l'autoessere, la fa cosmo in senso autentico, crea il mondo "dal nulla", cioè da se stesso, dal suo proprio contenuto divino».²⁵

«Dio però "creando il mondo", cioè dandogli l'autoessere, nello stesso tempo non gli toglie la forza divina del suo essere, ma lo pone

²⁴ Cf. *La Teologia Contemporanea*, Marietti, Genova 1980, 653.

²⁵ Cf. S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 83.

al di fuori di sé, lo lascia uscire da sé verso l'essere divinamente extradivino, anzi non divino».²⁶

Bulgakov parte da una intuizione che esprime in questi termini:

«L'“altro” è l'altro di Dio, in quanto è incluso nelle viscere della vita divina (panenteismo, tutto in Dio e per Dio, diverso e opposto al panteismo, cioè al tutto-Dio che equivale a senza Dio)».²⁷

E questo perché

«metafisicamente la creazione del mondo consiste nel fatto che Dio ha posto il suo proprio mondo divino non come un mondo eternamente esistente, ma come un essere in divenire. [...] Dio, per così dire, ha ripetuto se stesso nella creazione».²⁸

Ed è proprio in questo senso che Bulgakov parla di una sofia increata che è, come ho già detto, l'autorivelazione di Dio in se stesso, ma anche di una sofia creata, che è la rivelazione di Dio nella creazione. Nella creazione avviene che Dio, perché amore — e Amore è *kénosis* — liberamente decide di non possedere come proprio ciò che gli è proprio, e cioè la sua stessa autorivelazione: e perciò di dare a essa un'esistenza autonoma, perché essa liberamente si possa, a sua volta — in un atto libero d'amore —, donare come propria a Dio stesso. Questo è l'atto di creazione, che è atto di amore libero, in quanto è atto di *kénosis* con cui la santissima Trinità pone come altra da sé la ricchezza della sua partecipabilità; ma, nello stesso tempo, non è contingenza, perché ha la sua radice proprio nel contenuto di verità e di bellezza che è rivelato in Dio dalla sofia. Realmente, dunque, come cantano i Salmi, «i cieli e la terra, la creazione tutta, narrano la gloria di Dio»: non in senso metaforico, ma ontologico, perché la creazione è la sapienza-gloria di Dio. In questa prospettiva, mentre il Dio, l'Uno della sofia increata, è il reale, e il molteplice è l'ideale, nella sofia creata, nella creazione il molteplice è il reale e l'uno è l'ideale, il dover-essere della creazione. Unità che comincia a manifestarsi attraverso le ipostasi umane (in cui il cosmo attinge unità e coscienza) e il loro reciproco relazionarsi, e che pienamente si esprime nella ricapitolazione in Cristo per opera dello Spirito Santo; fino a che Dio sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28). E infatti, non

²⁶ S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, 85.

²⁷ Cf. S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 176.

²⁸ S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 182-183.

prega forse Gesù il Padre — riassumendo il significato della sua missione — così: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi *uno* [...]. E la *gloria* che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi uno» (Gv 17,20-21)? E san Paolo non afferma che, per lo Spirito, tutti siamo «uno (*eis*, al maschile) in Cristo Gesù» (Gal 3,28)?

In questo senso, la creazione non è che il non-Dio, l'altro da Dio in Dio, posto in essere da Dio come libera proiezione di sé, perché diventi Dio (per partecipazione), restando altro (distinto) da Dio. Questa è l'antinomia della creazione che, in fondo, illumina quella che è, secondo Bulgakov, la questione centrale del pensiero umano, che soltanto trova soluzione (nella rivelazione) per la divino-umanità del Cristo.

Dunque, ricapitolando: la sofia increata è il *pleroma* della Divinità ipostatizzato dal Verbo e dallo Spirito; la sofia creata, invece, è la creazione che deve essere liberamente ipostatizzata dal Verbo e dallo Spirito: offrendo Dio, unità reale, alla molteplicità reale della creazione, e offrendo la creazione, molteplicità reale, alla molteplicità ideale della sofia increata.

È in questa luce che si comprendono poi sia il mistero di Cristo che la figura di Maria e la vocazione della Chiesa e, in essa, di tutta l'umanità. L'unico delle due nature nell'unica persona del Cristo si comprende come unità nella distinzione della sofia increata e della sofia creata. Maria, d'altra parte, è la personificazione della sofia creata già adempiuta nella sua vocazione definitiva, che è la sofia increata: perché ad essa liberamente e totalmente Maria si è donata affinché la sofia increata prendesse pienamente «carne» in lei. Vocazione a cui è chiamata, del resto, tutta l'umanità, come sposa dell'Agnello.²⁹

Bulgakov venne condannato come eretico dal metropolita Sergio di Mosca il 7 settembre e dal sinodo di Karlovcey il 27 ottobre 1935 sulla base dei resoconti del suo pensiero contenuti negli scritti del teologo Sobolev. La sofologia del teologo russo sarebbe, secondo queste condanne, un elemento estraneo all'ortodossia; porterebbe in sé tracce di gnosticismo; propugnerebbe una salvezza come autoreddenzione e come risultato del processo cosmico, e non come dono di Dio. Una commissione nominata dal metropolita di Parigi Eulogio scagionò invece Bulgakov.

²⁹ Cf. P. CODA, «Filosofia e Teologia», in *Rivista quadrimestrale* 2(1992), 233.

Secondo alcuni studiosi del Bulgakov, l'elemento più sconvolgente è l'identificazione che egli farebbe della sofia celeste con la natura, l'*ousia* di Dio. Ora, nel suo studio fondamentale per la spiegazione della sua dottrina, alla quale egli attribuiva la massima importanza, *Ipostasi e ipostaticità*,³⁰ egli distingue chiaramente la sofia in Dio dalla natura divina, senza alcuna possibilità di confonderle.

«Occorre comprendere la Sofia — dice — come *To ontos on*, sostanza intelligibile delle energie divine, panorganismo delle idee di Dio (*kosmos noetos*). La sapienza di Dio, compresa in questo senso, occorre distinguerla radicalmente dalla natura (*ousia* o *physis*) di Dio. Essa è la gloria di Dio, il contenuto della sua rivelazione... Essa è il mondo in Dio prima della sua creazione, il suo archetipo celeste... Il mondo non è il luogo della vita divina ma il luogo delle sue rivelazioni. C'è un limite insuperabile fra Dio che esiste in se stesso e il mondo creato dal nulla. Il tutto esistente non è il Dio del panteismo ma questo tutto è contenuto in Dio — *Panta en Theo* — ed è il pan-en-teismo».³¹

In questa prospettiva rettificata dal padre Sergio stesso, la sofia terrestre e creata non riproduce il contenuto della natura divina che rimane radicalmente trascendente e apofaticamente inaccessibile, ma porta il contenuto del progetto e dei pensieri di Dio sul mondo.

La grandiosa visione filosofico-teologica incentrata sul concetto di sofia è un'intuizione preziosa e feconda da vagliare e approfondire, perché si rivela come un tentativo serio e rigoroso di ripensare il genio della spiritualità russa, senza dire che alcune istanze fondamentali del pensiero moderno, da Bulgakov lucidamente individuate, vi trovano una pista di soluzione, se non altro degna di essere presa in considerazione. Né, infine, va sottovalutato il tentativo, nell'insieme rigoroso e inappuntabile, sotto il profilo dell'ortodossia teologica, di rivisitare quei «semi di verità» presenti in alcune correnti di pensiero che, per necessità, la tradizione ecclesiale ha emarginato, ma con le quali occorre in ogni caso fare i conti. E chissà se, anche nel futuro, ma ormai prossimo, confronto tra il cristianesimo e la sapienza orientali, Bulgakov (e con lui Solov'ëv e Florenskij) non avranno qualcosa di prezioso da offrirci.³²

³⁰ Citato da P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, 191.

³¹ P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, 191.

³² Cf. P. CODA, «Filosofia e Teologia», 235.

Pavel Florenskij (1882-1937)

Un altro grande autore che ha trattato della sofologia, e che più direttamente ancora di Solov'ëv, ha influito su Bulgakov, è certamente P. Florenskij, chiamato «il Leonardo da Vinci russo» per la versatilità del suo ingegno. Il testo di Florenskij (che tra l'altro — com'egli stesso confessa — aveva in animo di consacrare un'opera particolare alla sofia), al quale occorre rifarsi, è innanzitutto il capitolo (lettera decima) dedicato alla Sofia, nel suo *Stolp i utverždenie istiny* [*La Colonna e il Fondamento della Verità*].³³

Egli inizia la sua decima lettera «Sofia»³⁴ con una domanda riguardo ai santi: perché in loro si riflette la bellezza primordiale della creazione? Perché essi sono oggettivamente belli per noi e, dal loro punto di vista soggettivo, godono una visione più profonda dell'universo? Florenskij ci risponde sul piano esperienziale, dicendo che essi, con i cuori purificati, risultato della loro ascesi, sono in grado di percepire il *logos*, la ragione inerente delle cose.³⁵

La loro esperienza fondamentale — aggiunge — non è altro che l'esperienza della stessa consustanzialità dell'ordine creato. Egli vuol dire che la totalità degli enti creati forma in modo profondo una vera unità organica nella quale tutto il creato partecipa, per così dire, di un'anima comune, benché composta da «ipostasi» diverse.³⁶

Con questa esperienza cosmica si raggiunge il bivio del pensiero filosofico, dove si deve prendere posizione sul concetto della creazione, che ci conduce alla problematica della sofia o sapienza divina. L'afferrare in pari tempo la contingenza del mondo e la nostra comprensione del suo e del nostro valore limitato, per lui non è altro che la percezione della «sofianità» degli enti finiti, del loro valore come entità create da un Creatore, come parole dette da una parola, come ragioni fondate nella ragione. Dal punto di vista della creazione si ottiene un'idea relativa dell'assoluto, e, al contrario, dal punto di vista dell'essere divino, del Creatore, l'idea assoluta del relativo.³⁷

Il creato e il Creatore così stanno in relazione tra loro, l'uno con amore ascendente verso Dio, l'altro con un amore sovrabbondante, efficiente; diffondendosi nell'altro da sé e perciò relativizzandosi al

³³ Cf. P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*.

³⁴ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 382-456.

³⁵ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 351.

³⁶ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 387.

³⁷ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 385.

cospetto dell'altro, non forzando l'altro all'amore reciproco, ma agendo come una «forza persuasiva».³⁸

In altri termini, si afferra la correlatività essenziale tra Dio come l'Essere assoluto e il mondo come l'essere partecipato. Proprio a questo punto si pone la domanda decisiva: qual è il fondamento di questa correlatività? Quale principio di mediazione esiste fra il creato e il suo Creatore? Quale principio ci permette la presa di coscienza del loro insieme? Il principio richiesto, Florenskij lo trova nella sapienza divina, la quale, a grandi linee, viene concepita come «una in Dio e molteplice nel creato».³⁹ Essa è, in certo qual modo, elemento ipostatico, un amore-idea-monade di Dio, il Creatore, che viene realizzato nella creatura, nel suo diffondersi nella creazione.⁴⁰

Non è una quarta Ipostasi della santissima Trinità, perché non ha esistenza fuori della seconda Ipostasi, cioè il Verbo attraverso il quale la prima Ipostasi, il Padre, crea.⁴¹ Non è neppure da identificarsi con il Verbo stesso, perché essa è più una personificazione dell'attributo divino astratto della sapienza.⁴²

In relazione con il Padre, la sapienza divina, la sofia è la sostanza ideale del creato, la forza del suo fondamento; in relazione con il Verbo è la ragione del creato, il suo senso e la sua verità; e in relazione con lo Spirito Santo è la sua spiritualità e bellezza.⁴³

In questo processo creativo è l'azione della prima Ipostasi che ha il primato. In verità, afferma Florenskij, «esistere significa essere pensato, ricordato o, in ultima analisi, conosciuto da Dio»,⁴⁴ e proprio per questa ragione egli aggiunge che la sofia in Dio è, semplicemente parlando, la memoria stessa di Dio che racchiude in sé «il complesso ipostatico, precedente alla creazione del mondo dei disegni divini su quanto esiste».⁴⁵

Da parte della creazione stessa, la sofia è l'unità trascendentale dell'essere creato e serve come la base mistica del cosmo, come il suo substrato, integrante tutta la creazione in un'unità assoluta del reale. Nelle parole del Florenskij stesso, «la sofia è la grande radice

³⁸ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 386.

³⁹ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 391.

⁴⁰ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 385ss.

⁴¹ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 391.

⁴² P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 446.

⁴³ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 411.

⁴⁴ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 388.

⁴⁵ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 410.

della creazione totale»,⁴⁶ la quale non è altro che «la realizzata sapienza divina»,⁴⁷ la sua immagine e riverbero.⁴⁸

La sofia funziona, per così dire, in questa maniera, perché è proprio l'«amore creatore» di Dio stesso che viene manifestato nella creazione. In quanto essa è parte dell'amore che costituisce Dio stesso nel suo autorivelarsi intertrinitario, è parte del suo rivelarsi alla creazione nel medesimo amore, la sorgente quindi del suo essere e verità. Così il Florenskij può concludere che la sofia, l'elemento ipostatico del suo amore, collegando tutto l'ordine creato in un'unità onniabbracciante, animandolo e conservandolo, costituisce la «personalità ideale del mondo», e addirittura il «suo angelo custode». ⁴⁹ La vignetta stessa a capo di questa sua lettera sulla sofia ci fa pensare a questo aspetto della sofia. Vi è dipinto un cherubino sotto il quale si legge l'iscrizione: «*Omnia conjungo* (Unisco ogni cosa)». ⁵⁰

Ma Florenskij non limita il suo discorso a questa unione, piuttosto lo continua con la presentazione di ulteriori aspetti della sofia nel suo manifestarsi nel creato. In ciò non c'è da meravigliarsi, perché se essa è la grande radice integrante di tutto il creato, ne segue che perdura nel suo essere presente nei rami del creato. Anche essi portano l'impronta divina in sé e in tal modo similmente manifestano la sapienza divina. Mettendo in rilievo qualche aspetto di essi, egli scrive:

«Se la sofia è tutta la creatura, l'umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la sofia per eccellenza. Se la sofia è tutta l'umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'umanità, è la sofia per eccellenza. Se la sofia è la Chiesa, la Chiesa dei santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la sofia per eccellenza. Se la sofia è la Chiesa dei santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, "purificazione del mondo", è ancora la sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la sofia». ⁵¹

⁴⁶ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 388.

⁴⁷ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 408.

⁴⁸ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 410.

⁴⁹ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 388.

⁵⁰ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 379.

⁵¹ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 413.

E continuando in questa linea aggiunge che la sofia è davvero il vero ornamento di ogni essere creato, l'apportatrice della sua bellezza; anzi è «la bellezza sussistente di tutto il creato».⁵²

Così si deduce che la visione sofianica comprende in sé una vera molteplicità di aspetti e punti di vista, un fatto che non deve stupirci quando si considera la globalità della sua problematica. Si tratta dell'unitotalità, ossia della pan-unità del cosmo con l'assoluto, cioè di concezioni teocosmiche onni-abbraccianti, e perciò necessariamente al di là della capacità della ragione umana di concettualizzarle. Era proprio questa insufficienza inerente al linguaggio alla quale stava pensando il Florenskij, quando definì i propri termini metafisici come «grandi schemi di ciò che l'anima sperimenta», i quali, in modo analogo ai colori, servono a descrivere queste esperienze interiori dell'anima.⁵³

Come mai possiamo affermare che Dio è l'Essere assoluto e Realtà totale e allo stesso tempo definirlo come l'Essere supremamente relativo al creato? Questa domanda ci pone di fronte all'antinomia più grande, più radicale della ragione umana, all'antinomia primaria e ultima della sofologia. Se Dio è l'assoluto ed eminentemente stabile e completo in sé, com'è possibile concepirlo in relazione a una creatura, anzi ad una creatura totale? Ciò non significherebbe che Dio è veramente, in qualche modo, dipendente dalla creazione? Se la creatura è davvero fuori di Dio, se il contenuto stesso della creatura è veramente qualcosa di nuovo per Dio, e sembrerebbe di sì, sembrerebbe anche che, in qualche senso reale, Dio fosse addirittura incompleto senza la creatura. Pertanto, per salvaguardare l'assolutezza e la sufficienza di Dio in sé e per mantenere la sua indipendenza primordiale senza svuotarle del loro pieno significato, ossia soccombendo alle tendenze umanistico-panteistiche, che riducono Dio al mondo in processo di divenire, si deve, come fa il Florenskij, ricorrere alla teoria della creazione. Ed è proprio a questa svolta dell'argomento che si inserisce la dottrina della sofia come tentativo di mettere in miglior luce questa *coincidentia oppositorum* in quanto umanamente possibile.

La sofia divina (*istinnaja*, perché Dio solo è *istina*) sta al centro della vita divina, intertrinitaria, all'autorivelarsi stesso delle divine Persone nella sapienza, al loro distinguersi nelle relazioni dell'a-

⁵² P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 413ss.

⁵³ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 386.

more, e pure al centro della creazione, al rivelarsi e manifestarsi delle divine Persone nel creato, frutto sovrabbondante del loro amore, ugualmente specchio della loro sapienza e partecipe di essa (*sofia tvarnaja*). Così la nostra esperienza sofianica primordiale viene costituita dall'esperienza della nostra creaturalità, della nostra contingenza e della nostra ragione limitata.

È proprio nel sentirci come esseri contingenti e nell'affermare la nostra «ragione» limitata, che co-sentiamo e co-affermiamo, in una certa esperienza della consustanzialità,⁵⁴ la presenza di Dio nel nostro mondo e nella nostra vita come Creatore e Sostenitore, come Sorgente necessaria e Ragione sufficiente del mondo e della propria esistenza creaturale. Si ottiene così una certa correlatività tra il Creatore e la creatura, l'Assoluto e il relativo, Dio e il mondo nel senso che l'Assoluto non si concepisce separatamente dal mondo, ma tramite esso, come il suo correlativo nella pan-unità. Quando il Florenskij dice che la sofia è «una in Dio e molteplice nel creato», afferma che essa dà consistenza alla vita intertrinitaria e, in pari tempo, spiega come il creato può partecipare a questa vita divina. La sofologia del Florenskij, in quanto radicata nella conoscenza integrale ed eminentemente sintetica nella sua prospettiva sulla realtà, può fornirci uno strumento per intravedere e cogliere l'unità di tutto il reale. In realtà, a mio avviso, in questi capitoli dedicati al problema di Dio e del mondo,⁵⁵ Florenskij rimane fortemente affascinato dal senso della vivente unità degli esseri e dalla idea del legame cosmico del mondo con ciò che lo trascende, il che genera, proprio partendo da un fattore di ordine pratico, dall'impossibilità effettiva di dare una spiegazione esauriente circa la totalità, una continua oscillazione nel riconoscimento della struttura del reale e nella qualificazione del principio; conscio del pericolo di scivolare senza avvedersene in affermazioni di tipo panteistico, Florenskij ritiene di potersi salvaguardare da tale rischio col non allontanarsi dal sicuro terreno delle certezze dogmatiche e tradizionali.

Tuttavia ci permette di individuare una risposta ben precisa a questi dubbi, anche dal punto di vista speculativo. Il tema sofianico infatti, pur rifacendosi a tematiche neo-platoniche, fa rivivere la teoria dell'emanazione, rendendola accettabile anche all'ortodossia, e

⁵⁴ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 348s.

⁵⁵ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, lettere quarta e decima.

presentandosi allo stesso tempo quale apporto tra i più originali del pensiero russo di tutti i tempi.⁵⁶

Esso scaturisce dall'esigenza di un ripensamento sulla struttura e sul destino del creato («...come la creatura sia pensabile in sé e per se stessa e come essa pensi se stessa»).57

Il mondo quindi ha una certa somiglianza con Dio, somiglianza che si esprime soprattutto nella sua intrinseca unità che lo rende quasi simile a un'entità personale, proprio in quanto conserva una fisionomia incomparabile seppure relativa, ha leggi proprie e costanti e una certa autonomia;⁵⁸ esso, inoltre, è depositario delle vestigia di Dio; è un libro aperto che contiene la propria origine e il proprio destino, e che converge nella forma che più di ogni altra è degna di essere definita immagine del Creatore.⁵⁹

È nell'uomo che il mistero creaturale si risolve, è nella sua coscienza che si dovrà dunque cercare quella libertà che viene di fatto estesa a tutto l'impianto cosmico; in lui vive la quarta dimensione metafisica come riflesso del *Logos*; in lui si possono trovare le forme, ossia quelle idee personali che sono le vere *rationes seminales* del reale; in lui la sofia pone le premesse della meta escatologica più perfetta.⁶⁰

In conclusione la creazione è un *cosmos*, un essere cioè organico-dinamico unificato dalla sofia, la sapienza di Dio, che è un raggio del suo amore sovrabbondante che unisce ontologicamente tutti gli esseri, creando così una consostanzialità tra di loro che ha la sua radice in Dio, Uno e Trino.

* * *

Altri sofologi russi che meritano di essere ricordati sono: E. Trubeckoj, N. Losskij e suo figlio Vladimir, e B. Zen'kovskij. Essi però non hanno concezioni sofianiche originali ma, partendo di solito dalla critica della sofologia dei tre maggiori autori di cui ho parlato sopra, vogliono contrapporre l'autentico pensiero della teologia ortodossa.

⁵⁶ Cf. B. ZEN'KOVSKIJ, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, II, 439-456.

⁵⁷ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 318.

⁵⁸ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 347.

⁵⁹ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 331.

⁶⁰ P. FLORENSKIJ, *La Colonna e il Fondamento della Verità*, 391.

Eugenio Trubeckoj (1863-1920)

A questo autore dobbiamo due volumi di notevole importanza su *La Filosofia di Vladimir Solov'ëv*.⁶¹ Pur accettando il problema cosmologico della sofiologia, egli tenta di correggere la tinta panteista di Solov'ëv, la confusione fra il divino e il cosmico. Per Trubeckoj, la natura divina non è il fondamento del mondo con i medesimi elementi costitutivi in divenire. La sapienza di Dio, luogo dei suoi pensieri sul mondo, è inseparabile da Dio, mentre il mondo in divenire, la Sofia creata e terrestre, è diversa per natura in rapporto alla Sofia celeste. I loro rapporti non sono affatto una relazione dell'essenza col fenomeno; senza alcuna identificazione, il mondo partecipa alla sofia divina come alla sua verità archetipa e progetto divino.

Il carattere strettamente *normativo* e non sostanziale di questo progetto salva la libertà di realizzare l'immagine di Dio o una parodia blasfema. Dio è libero in rapporto al mondo e il mondo è relativamente indipendente, cosa questa che condiziona l'amore creatore e reciproco dei due. Infatti la cristologia fa vedere nel cristianesimo la sola religione in cui l'umano non è assorbito dal divino.

Nicola Losskij (1870-1965)

Anche per N. Losskij la sofia non è divina nelle sue origini, è creata. Essa è la sfera ideale che contiene le idee di Dio sul mondo, che sono i semi spirituali di ogni essere esistente. Ogni essere umano ha la sua «sofia», il pensiero di Dio su di lui; questo non è sostanziale ma solamente normativo, il che lascia l'uomo libero di realizzarlo o di rifiutarlo; esso costituisce la croce del destino di ognuno, il grado di realizzazione del suo aspetto sofianico personale. Anche il nome di Assoluto non è corretto, perché presuppone il relativo; ora Dio è indipendente dal mondo creato, la sua creazione non è una necessità ma l'atto libero del suo amore. Egli critica la concezione dell'onniunità di Solov'ëv, perché Dio sarebbe incluso in questa totalità universale come uno dei suoi elementi. Per Losskij, la creazione biblica *ex nihilo* significa che Dio non ha bisogno di nulla per creare un essere radicalmente «diverso» da sé, non è da sé che lo trae fuori, ma appunto *ex nihilo*, dal nulla, dall'inesistente.⁶²

⁶¹ E. TRUBECKOJ, *La filosofia di Solov'ëv*, 2 voll., Mosca 1912.

⁶² N. LOSSKIJ, *History of Russian Philosophy*, London 1952, 204ss.

Vladimir Losskij (1903-1958)

Nel 1935-1936 una penosa controversia oppone V. Losskij, figlio del celebre filosofo russo Nicola Losskij, a Bulgakov, a proposito della dottrina sofiologica. In seguito a un intervento di V. Losskij presso il metropolita Sergio di Mosca, la dottrina di Bulgakov venne condannata, perché ritenuta inficiata di gnosticismo e di idealismo. Nella sua opera maggiore⁶³ egli si propone di esporre l'autentico pensiero ortodosso di derivazione patristica. Sulla scorta dei padri greci, rivendicò alla teologia uno scopo pratico: essa deve servire all'unione con Dio, alla deificazione o (*théosis*) dell'uomo. Teologia mistica significa allora sperimentare nella vita spirituale i misteri della fede che la teologia propone, saldando insieme teologia e fede. La via da seguire per ottenere questo scopo, e per impedire di trasformare la fede vissuta in astratti teoremi, è l'apofatismo, che «costituisce il carattere intrinseco di tutta la tradizione teologica della Chiesa d'oriente». ⁶⁴ Egli scrive:

«L'esistenza d'un atteggiamento apofatico, di un superamento di tutto ciò che proviene dalla finitezza creata, è implicata nel paradosso della rivelazione cristiana: il Dio trascendente diviene immanente nel mondo, ma anche nella immanenza della sua economia, la quale porta all'incarnazione e alla morte sulla croce, egli si rivela come trascendente, come ontologicamente indipendente da qualsiasi essere creato. È la condizione senza cui sarebbe impossibile concepire il carattere volontario e assolutamente gratuito dell'opera redentrice del Cristo, e in generale di tutto ciò che è "economia" divina, cominciando dalla creazione del mondo, dove l'espressione *ex nihilo* deve segnalare giustamente l'assenza di qualsiasi necessità *ex parte Dei*, una certa contingenza divina se così possiamo dire, nell'atto della volontà creatrice». ⁶⁵

Il carattere apofatico è presente anche nella dottrina della creazione.

«Quando dalla pienezza dell'Essere divino ci volgiamo verso ciò che è chiamato ad acquistare questa pienezza, verso noi stessi, verso l'uni-

⁶³ Cf. V. LOSSKIJ, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967.

⁶⁴ V. LOSSKIJ, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 22.

⁶⁵ V. LOSSKIJ, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 28.

verso creato che è in sé non-pienezza, non-essere, dobbiamo constatare che, se era difficile innalzarsi alla considerazione di Dio, se siamo stati costretti a un'ascensione apofatica per ricevere nella misura del possibile la rivelazione della Trinità, non è meno difficile passare dalla nozione dell'Essere divino a quella dell'essere creato. Difatti, vi è il mistero di Dio, ma vi è anche il mistero della creatura. Occorre anche qui un salto della fede per ammettere che vi sia al di fuori di Dio, accanto a Dio, qualcosa d'altro che lui, un soggetto assolutamente nuovo. Ed è necessario una specie di apofatismo a rovescio per giungere alla verità rivelata della creazione *ex nihilo*, dal nulla». ⁶⁶

Per temperare le conseguenze del principio dell'apofaticità il quale, da solo, porterebbe ad accentuare talmente l'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo da rendere impossibile qualsiasi contatto fra loro, sia nell'ordine gnoseologico che in quello ontologico (impedirebbe cioè sia la conoscenza sia l'unione con Dio), e per gettare un ponte sull'abisso che separa l'essenza ineffabile di Dio dalle creature, il Losskij introduce il principio delle energie divine che riprende da Gregorio Palamas. Dio è inaccessibile in quanto a essenza, ma si partecipa all'uomo tramite le energie divine con le quali egli procede all'esterno, si manifesta, si comunica, si dà. Pur essendo distinte dalla divina essenza, le energie sono assolutamente identiche a Dio. Ne consegue che, conoscendo le energie divine, si conosce Dio stesso, e ricevendo le energie divine si riceve Dio stesso. La comunione con Dio non è pertanto nell'ordine dell'essenza, ma di quello delle energie, attraverso le quali l'essenza divina si irradia eternamente nel mondo e nell'uomo. ⁶⁷

Basilio Zen'kovskij (1881-1962)

Anche B. Zen'kovskij distingue radicalmente la sofia divina dalla sofia creata. La sofia celeste è l'insieme dei pensieri di Dio, *kosmos noetos*, gli archetipi celesti del terrestre. Al contrario, la sofia terrestre riunisce i *logoi spermatikoi* creati, che costituiscono il fondamento dei processi cosmici. L'aspetto notturno della sofia terrestre esprime la perversione causata dalla caduta, e l'aspetto diurno la sua riconquista per mezzo di Cristo.

⁶⁶ V. LOSSKIJ, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 83.

⁶⁷ V. LOSSKIJ, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 61-82.

La sua cosmologia critica e sorpassa il platonismo, come pure condanna severamente la teoria dell'onni-unità in Solov'ëv e in Florenskij.

L'acosmismo, il panteismo e il naturalismo atei non possono essere criticati in modo valido e rigettati che partendo dalla concezione biblica della creazione del mondo *ex nihilo*.⁶⁸

Conclusioni

1. La conoscenza di questi e altri autori slavi e delle loro problematiche filosofiche e teologiche, anche se difficili e a volte non condivisibili, favorirebbe e svilupperebbe un ecumenismo culturale molto utile fra oriente e occidente, e aiuterebbe non solo il dialogo interreligioso, ma anche il cammino verso l'unità del mondo e delle Chiese.

2. La sofiologia è molto attuale per il dialogo con tutte quelle religioni, soprattutto orientali, che hanno nella creazione l'unica rivelazione di Dio.

3. La sofiologia è validissima come cammino spirituale per arrivare a una conoscenza vitale di Dio, che è l'aspirazione di tanti uomini del nostro tempo, e per non fermarsi spesso a un concetto, a un'idea di Dio che non mettono in contatto con il Dio vivente e personale dell'alleanza e della salvezza.

⁶⁸ B. ZEN'KOVSKIJ, *Histoire de la philosophie russe*, II, 439-456.

IV

LA VIA SAPIENZIALE NELL'ISLAM

CARLO SACCONI

1. Condizioni per una via sapienziale nell'islam

Nell'islam il rapporto tra sapienza rivelata e sapienza umana non è univoco. Da un lato, nel Corano si suggerisce che il messaggio della rivelazione è comunque raggiungibile con mezzi razionali. Ovvero, qualsiasi uomo è in grado e anzi deve scrutare i «segni» di Dio (*âyât Allâh*) nel mondo che lo circonda:

«In verità nei cieli e sulla terra sonvi segni (*âyât*) pei credenti / e nella vostra creazione, e negli animali che Iddio ha sparso sulla terra, segni, per gente fermamente certa / e ancora nell'alternarsi del giorno e della notte e nella provvidenza che Iddio fa scendere dal cielo vivificandone la terra già morta, e nel volgere mutevole dei venti, segni vi sono per gente che sano ragiona. / E questi sono i segni di Dio che noi ti recitiamo secondo verità; e in quale storia, se rifiutate Dio e i suoi segni crederete?» (*Corano* XLV, 3-6, trad. di A. Bausani).

Dall'altro lato però, nel Corano si sostiene pure:

«Io storerò dai miei segni (*âyât*) coloro che s'inorgogliscono sulla terra senza ragione: se anche vedranno ogni sorta di segni non vi crederanno, e se anche vedranno la via della rettitudine non la sceglieranno a loro via, e se vedranno la via dell'aberrazione quella sceglieranno» (*Corano* VII, 146).

Insomma Dio guida sulla via della rettitudine, *sirât al-mustaqîm*, il «retto sentiero» (cf. anche *Corano* I, 6 e *passim*), solo gli umili di cuore, coloro che non inorgogliscono o, meglio detto, con un'altra diffusissima frase coranica: «Dio guida chi vuole e svia chi vuole» (ad es.: *Corano* VI, 39; XVI, 93). In vari passi è detto infatti che Dio pone «spessi veli» di fronte agli occhi di chi cerca senza la giusta disposizione, oppure che ricopre il suo cuore di «fitti involucri». Dun-

que il creato, secondo il Corano, è cosparso di segni di Dio (*âyat Al-lâh*), segni che indicano il «retto sentiero» che a lui conduce, ma è Dio stesso, in definitiva, che apre o chiude i nostri occhi di fronte ad essi.¹

Per altro aspetto degno di nota, si è andata consolidando nei secoli, attraverso l'immensa mole dell'esegesi coranica, una concezione secondo cui il dio coranico è un Signore che è, e opera, spesso al di là di qualsiasi ragione o logica umana; egli, in particolare, ad ogni istante può fare e disfare a suo piacimento il creato e il destino delle creature e persino i loro singoli atti o pensieri (dottrina della creazione perpetua).² In definitiva, Dio potrebbe anche fare e disfare a piacere i suoi stessi «segni» e i «sentieri» relativi, rendendo di per sé problematica e incerta qualsiasi via la ragione volesse percorrere. La stessa presunta razionalità delle leggi naturali, a ben vedere, altro non sarebbe che una nostra illusione; a riprova, di recente un'associazione di scienziati musulmani (del Pakistan se ben ricordo) proponeva piamente di declassare quelle che l'uomo chiama un po' pomposamente leggi naturali a «divine consuetudini», con ciò sottintendendo il riconoscimento dell'assoluta libertà divina che non può essere costretta per sempre o irreversibilmente neppure dalle leggi che essa stessa ha determinato.

La ragione umana dunque sta di fronte all'arcano di Dio e della creazione del tutto inerme: essa può soltanto sperare che Dio non abbia deciso di porle «veli» troppo spessi davanti agli occhi e, per il resto, confidare in ciò che il Corano, la parola di Dio rivelata tramite Maometto, sembrerebbe comunque garantirle: il mondo che ci circonda, anche se non fosse sorretto da leggi immutabili e non costituisse una struttura coerente razionalmente indagabile, è comunque cosparso di «segni» di Dio e la ragione umana può e anzi deve sforzarsi di interpretarli. Ragionare sui «segni» di Dio — è stato detto — costituisce per il musulmano quasi un precetto legale-religioso.³

¹ Sulla «teoria dei segni» nel Corano, cf. R. CASPAR, «Valeur religieuse de la foi musulmane», in *Comprendre* 15(1970)61; si veda inoltre A. SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes*, München 1995. Sul complesso problema del «libero arbitrio» nell'islam, cf. la bella sintesi di A. FERRÉ, «Il problema del male e della sofferenza nell'Islam», in *Liberci dal male*, Atti del V Seminario teologico-missionario, Istituto Studi Asiatici-P.I.M.E. Milano e Abbazia di Praglia, Bologna 1983, 53-66.

² Cf. T. IZUTSU, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, trad. it. Genova 1991.

³ Sui limiti dell'impiego della ragione e di strumenti d'indagine razionale intorno a Dio nell'islam, cf. A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano 1980, 26 e 43.

La tradizione musulmana ci porge al riguardo due o tre celebri *hadîth* o «detti» del Profeta, sui quali vorrei un momento soffermarmi.⁴ Il primo recita:

«La prima cosa che credè Iddio fu l'intelletto».

Si tratta evidentemente non tanto dell'intelletto individuale, quanto di un'entità spirituale primordiale e indifferenziata, uno *spiritus mundi*. Più tardi, detto intelletto è stato volentieri adattato in senso neoplatonico, se n'è fatto quasi un'ipostasi divina, e, specialmente in ambienti gnostici, la si è identificata ora con l'arcangelo Gabriele, cioè con colui che detta a Maometto il Corano, ora con la persona trascendente o archetipale del Profeta, la cosiddetta «luce o sostanza muhammadiana» primordiale. Maometto, insomma, come incarnazione storica di un Logos soprannaturale, garante della razionalità dell'universo e della conoscibilità del mistero divino, sia pure in contesti di tipo iniziatico o esoterico.

In un altro celeberrimo *hadîth* è Dio stesso che parla in prima persona:

«Ero un tesoro nascosto ed ebbi voglia di farmi conoscere, per questo creai il mondo».

Insomma, il creato è un «sentiero» al suo Creatore. Da un lato sembra che Dio stesso, creandolo, metta ogni uomo d'autorità sulla via della sapienza, sul «retto sentiero»; dall'altro — ed è questo un aspetto centrale che approfondiremo tra poco — si stabilisce uno stretto rapporto tra il mondo manifesto, ovvero il creato, e il mondo nascosto, ovvero il tesoro che esso stesso ricopre e protegge come un talismano, e che coincide con la realtà divina. Il mondo creato — diranno in termini suggestivi alcuni mistici dell'islam — è la «buccia», Dio è la «polpa».

In un terzo *hadîth* infine, lo stesso Profeta dell'islam dice:

«Cerca la sapienza, dovessi recarti di qui sino in Cina!».

⁴ Di questi detti del Profeta esistono svariate raccolte canoniche e apocrife. In italiano si possono leggere quelle di AL-BUKHARI, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, a cura di S. NOJA, V. VACCA e M. VALLARO, Torino 1982; AL-NAWAWI, *Il giardino dei devoti*, a cura di A. SCARABEL, Trieste 1990.

Al modello di adesione fideistica e passiva proprio dell'islam sunnita si affianca — legittimato da questo e altri detti attribuiti allo stesso Profeta — un modello di adesione più dinamico, un'adesione come ricerca attiva di un percorso di verità; in altre parole, a una religione come *pietas* si affianca una religione intesa come *gnosis*, in cui una «via sapienziale» appare pienamente legittimata.

Dal complesso di queste brevi annotazioni su quanto in proposito ci porgono il Corano e la tradizione, si desume che il *sirât al-musta-qîm*, il «retto sentiero» indicato da Maometto può essere declinato anche in senso sapienziale, presupporre una ricerca attiva, per quanto incerti sembrano essere i suoi presupposti (labilità dei «segni», delle stesse presunte leggi naturali) e tutt'altro che certo il suo successo finale («Dio guida chi vuole e svia chi vuole»). Insomma si tratta di un «sentiero» molto stretto, e forse non è un caso che lo stesso termine, *sirât*, indichi nella tradizione musulmana anche il ponte escatologico teso sopra l'abisso dell'inferno, su cui transiteranno le anime, un ponte che viene raffigurato sottile come un capello.⁵

a) Dovremo a questo punto svolgere una breve indagine terminologica sui termini che in arabo traducono «sapienza».

Il primo che viene in mente è senz'altro *hikmah*, termine complesso con cui nell'islam medievale si designa la sapienza di colui che padroneggia tutto uno spettro di «tecniche», che vanno dall'arte medica a quella filosofica, da quella astrologica a quella retorica, una sapienza tendenzialmente enciclopedica. *Hakîm* («sapiente», «filosofo», dalla stessa radice di *hikmah*), per esemplificare, è qualificabile un Averroè o un Avicenna e, come tutti sanno, il genio di Avicenna o di Averroè spaziava dall'arte medica ai sofismi della dialettica greca, dall'alchimia all'astrologia, alle scienze naturali. Più in generale, è *hakîm* il filosofo ellenizzante, colui che si occupa delle «scienze greche», di cui un corpus sostanzioso fu, come è noto, attentamente ritradotto in arabo da traduzioni siriane o medio-persiane sin dall'VIII o IX secolo. Il califfo al-Ma'mûn, a tale scopo, aveva fondato nell'832 a Baghdad la celeberrima *Bayt al-Hikmah*, o «Casa della Sapienza», in cui un collegio di traduttori operava, regolarmente stipendiato dal tesoro pubblico.⁶ Insomma la sapienza, in

⁵ Sul «ponte escatologico» nell'islam e le sue probabili ascendenze iraniche o ebraiche, cf. J.P. COULIANO, *Le esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Bari 1986, 145-154.

⁶ Per una sintesi sulle frenetiche attività di traduzione che hanno luogo in questo periodo, cf. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, c. 1.

quanto *hikmah*, nasce nel mondo musulmano dai ricchi e multiformi fermenti dell'eredità greca ed ellenistica, e viene ben presto accolta sotto le ali protettrici dello stato califfale, divenendo — diremmo — istituzionalmente una «sapienza» a disposizione del principe.

A fronte di questa sapienza come *hikmah* sta lo *'ilm* (pl. *'ulûm*) o, meglio, il complesso delle *'ulûm al-dîn*, le «scienze religiose» tradizionali, che configurano un tipo di «sapiente» (*'âlim*, pl. *'ulamâ*, donde la forma italianizzata «*ulêma*») interamente formatosi sullo studio dell'arabo, la lingua sacra, e delle sacre scritture (Corano e *hadîth*): insomma un dottore della legge. Questo *'ilm* comprende nel senso più lato le scienze coraniche in primo luogo, ossia l'insieme delle regole di lettura e recitazione, l'esegesi e lo studio dei *tafsîr* o commenti del Corano e della tradizione (*hadîth*); quindi il *fiqh* o diritto musulmano, basato essenzialmente sulle scritture menzionate; infine il *kalâm* o teologia dialettica, sorta soprattutto per fini apologetici e in parte influenzata dai metodi dell'indagine filosofica.⁷

A fronte dei dottori della legge e del *kalâm*, tipici rappresentanti della «sapienza» religiosa dell'islam medioevale, sta tutta un'altra corrente che si fa rientrare nella categoria dell' *'irfân*. La parola deriva dalla radice araba *'arafa*, «conoscere», ma un conoscere che ha connotati fortemente gnostici, sicché il tipico *'ârîf* (lett.: «conoscente») nell'islam è colui che ha una visione iniziatica del sacro, professa o aspira a conoscere dottrine segrete, è inserito in strutture religiose di tipo elitario o esoterico (si pensi tipicamente ai gruppi di propaganda ismailita o alle confraternite sufiche). Soprattutto l' *'ârîf* è profondamente convinto che a una legge manifesta, così come essa è enunciata nel dettato coranico e spiegata dai grandi dottori della legge, deve necessariamente corrispondere una legge nascosta od occulta; una legge tutta spirituale, un messaggio esoterico, che Maometto doveva avere comunicato a un manipolo di eletti, e ad 'Alî in primo luogo, e di cui gli *imâm* sciiti e i maestri sufi si dichiareranno legittimi destinatari. In questo islam gnostico i dottori della legge ortodossi sono spesso spregiativamente bollati come dottori di una sa-

⁷ Per una rassegna dei temi e delle problematiche della teologia musulmana, cf. gli appositi capitoli in A. BAUSANI, *L'Islam*, e F.M. PAREJA, *Islamologia*, Roma 1951; una interessante monografia, di cui è uscito solo il primo volume, è quella di R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, Roma 1987, cui è da aggiungere il recente T. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994. Del più grande teologo dell'islam esiste in italiano un'ampia scelta antologica: AL-GHAZALI, *Scritti scelti*, a cura di L. VECIA VAGLIERI e R. RUBINACCI, Torino 1970.

pienza esteriore (*zâhir*), che si risolve in una serie di prescrizioni legalistico-formali tese soltanto a regolare minuziosamente il foro esteriore del credente (modi e tempi della preghiera e della purificazione, del digiuno e del pellegrinaggio ecc.). L' *'irfân* oppone a questo una scienza dell'interiore (*bâtin*), che intende scavare la lettera del dettato coranico alla ricerca di significati nascosti o simbolici, alla ricerca di un messaggio che penetri anche nel foro interiore del credente. Detto in altri termini, se Maometto ha portato una legge positiva valida per il foro esteriore e per tutti i credenti indistintamente, la cosiddetta *shar'ah*, spetterà all'*imâm*, o al maestro sufi, farsi depositario e trasmettitore del suo messaggio più profondo o *haqîqah* (lett.: «verità») che egli comunica essenzialmente a circoli ristretti, ad adepti.⁸

Resta da dire che questa tripartizione: *hikmah* / *'ilm* / *'irfân* è molto schematica, giacché abbiamo: celebri *hakîm*, come ad esempio Avicenna, che sono rivendicati come appartenenti in fatto di orientamento religioso all'area batinita, ovvero all' *'irfân*; autorevolissimi dottori della legge come lo stesso al-Ghazâlî che tuttavia non disdegnano i metodi della filosofia o degli *hakîm*, per quanto a parole disprezzati; e così via.

b) Ora dovremmo parlare più a fondo di questa dialettica *zâhir-bâtin*, nascosto-manifesto, giacché si può sostenere che una «via sapienziale» nasce nell'islam precisamente per coprire la distanza che separa i due piani. Dovremo prendere il discorso un po' da lontano, poiché la matrice di questa dialettica è da ricercarsi nella genesi stessa del libro sacro, del Corano. Vedremo inoltre come proprio questo aspetto sia stato suscettibile, senza scalfire la «singolarità» di ciascuna rivelazione storica, di garantire una possibilità scritturalmente fondata di dialogo interreligioso.

L'islam, com'è noto, conosce una teoria ciclica della profezia che ha del resto salde basi coraniche: periodicamente Dio spedisce un suo inviato sulla terra a portare una legge scritta, una rivelazione (cf. *Corano* IV, 163; LVII, 26-27). I profeti preislamici, quelli dell'Antico Testamento, lo stesso Gesù e da ultimo Maometto, si inseriscono in

⁸ Mancano purtroppo in italiano serie opere di riferimento sull' *'irfân*, mentre abbondano testi inaffidabili o pretenziosi che si trovano nei sempre più diffusi reparti di «esoterismo e occultismo» delle librerie. Si rimanda perciò alle sintesi e relative bibliografie reperibili nelle opere di A. BAUSANI, di F.M. PAREJA e di H. CORBIN di cui alle note precedenti.

un unico grande disegno divino, portando agli uomini in tempi e luoghi diversi una legge scritta che — afferma il Corano — si rifà comunque a un archetipico libro eterno, la cosiddetta «Madre del Libro» o *Umm al-Kitâb*, custodita presso Dio (cf. *Corano* XIII, 38-39; XLIII, 4 e *passim*). Se è vero che le rivelazioni precedenti sono spesso state sospettate da parte musulmana di contenere manomissioni o alterazioni — famosa l'accusa ai cristiani di aver alterato un passo evangelico che annuncerebbe il futuro avvento di Maometto — nondimeno, occorre sottolinearlo, le scritture ebraiche e cristiane mantengono la loro piena legittimità, sono sì superate ma non cancellate dal Verbo rivelato a Muhammad: tutte in fondo discendono dalla medesima matrice celeste e, anzi, il Corano viene esplicitamente presentato come una «conferma» parziale della Torah e del Vangelo (cf. *Corano* VI, 92). Peraltro Dio — dice il Corano — può permettersi di cancellare quel che vuole e confermare quel che vuole, giacché: «presso di Lui è la Madre del Libro» (XIII, 39).⁹

Un primo dato da mettere in evidenza è dunque un atteggiamento di sostanziale apertura — stando al dettato coranico — verso le rivelazioni consegnate ai grandi popoli monoteisti, essenzialmente il cristiano e l'ebreo, atteggiamento che va al di là della semplice tolleranza: libri e profeti precedenti costituiscono altrettanti momenti di un unico piano di salvezza che Dio ha attuato nella storia e che certo ha in Muhammad e nel Corano il suo momento culminante, ma non l'unico momento. Se, come si è detto poc'anzi, tutte le scritture sacre sono concepite come copie più o meno parziali di un unico Libro celeste, la Madre del Libro o *Umm al-Kitâb*, che sta presso Dio *ab aeterno*, ne consegue che la singolarità di ciascuna scrittura è concepibile, dal punto di vista islamico unicamente sul piano storico-fenomenico giacché, essenzialmente, nella loro natura profonda, la Torah e il Vangelo, il libro dei Salmi e il Corano e quante altre rivelazioni note e ignote Dio abbia concesso agli uomini, tutte sono riconducibili per i musulmani a un'unica eterna verità, custodita nella Madre del Libro. Per altro aspetto, se così stanno le cose, l'universalizzazione della rivelazione è già garantita a priori, meta-storicamente, dalla conformità di tutte le scritture rivelate a quest'unico celeste archetipo, e le varie religioni che ne derivano si configurano

⁹ Sull'iniziale apertura di Maometto alle grandi religioni monoteistiche, e in particolare sulla tematica del confronto con il cristianesimo, cf. per una introduzione J. JOMIER, *Il Corano è contro la Bibbia?*, trad. it. Milano 1961.

come altrettanti «retti sentieri» che conducono a Dio. Questa infatti fu la convinzione professata apertamente da grandi mistici dell'islam come Hallâj o Ibn 'Arabî, anche se in generale si può dire che, per la maggioranza dei musulmani, le cose andarono diversamente. La coscienza dell'asserita superiorità della rivelazione coranica su quelle precedenti, l'orgoglio di appartenere a una comunità che ha ricevuto l'ultima e dunque la perfetta tra le rivelazioni, è storicamente prevalso sulla coscienza di essere depositari di un messaggio, che non è comunque l'unico messaggio consegnato da Dio agli uomini (cf. *Corano* XVI, 36) e che anzi, a ben vedere, da quelli precedenti trae molta materia, sia sotto l'aspetto formale e letterario che sotto quello teologico.¹⁰

c) Dovremo ora approfondire il significato complessivo della presenza di un archetipo celeste del Corano e di tutte le rivelazioni storiche, di una matrice eterna delle varie leggi portate agli uomini dai profeti di Dio, perché questo ha da sempre profondamente stimolato l'immaginazione e la sensibilità di teologi e mistici musulmani e perché, soprattutto, ciò ci conduce direttamente al tema in questione: il significato e l'estensione di una «via sapienziale» nell'islam.

Al riguardo si potrebbe dire che due sono le linee che si sono storicamente affermate. Secondo una linea ortodossa, identificabile con quella della maggioranza sunnita, il rapporto tra il Corano, ossia l'ultima e la perfetta tra le rivelazioni, e la Madre del Libro sarebbe di sostanziale identità, di modello e copia. Gabriele non avrebbe fatto altro che dettare a Maometto il Corano leggendo appunto dalla Madre del Libro. Questa sarebbe — per fare uso di una brutta terminologia burocratica — una sorta di «copia originale» depositata presso Iddio a garantire l'autenticità e la completezza del messaggio rivelato a Maometto.

In ambienti più eterodossi, invece, si riscontra la tendenza a vedere in questo libro archetipo qualcosa di più e di diverso, qualcosa ove si raccoglierebbe la totalità dei sensi nascosti e profondi della rivelazione, una totalità che nelle scritture appare nascosta e dissimulata sotto il «velo» della parola, nel linguaggio per parabole, come sembra suggerire lo stesso testo coranico (ad es. cf. *Corano* III, 7). In altri termini la presenza di un libro archetipo o «Matrice» del Libro

¹⁰ In proposito, cf. A. DI NOLA, *L'Islam*, Roma ³1991, 69-85.

fonderebbe, su basi scritturali, la pretesa di una larga area di teologi e mistici musulmani di ricercare nel dettato del Corano tutta una varietà di sensi e significati che superano i sensi e i significati meramente letterali, esteriori o estraibili dal contesto logico.¹¹ Secondo questa corrente, insomma, il Corano manifesto, in cui si palesa la legge divina portata da Maometto, non sarebbe che un punto di partenza per ogni autentico credente per intraprendere un itinerario individuale verso la scoperta del Corano nascosto, verso l'approfondimento di ciò che sta sotto il «velo» della parola e che rimanda, come si è detto, a quella totalità di sensi e significati spirituali racchiusa nell'archetipo, nella Madre del Libro.

Di qui — come si può facilmente arguire — la centralità nell'islam della questione ermeneutica rispetto alla possibilità di una «via sapienziale». I margini per questa via si aprono precisamente nel momento in cui si comincia nell'islam a pensare che, accanto a un significato letterale o esteriore delle scritture, sia ipotizzabile un significato profondo o spirituale; nel momento in cui si comincia a percepire una «forbice» tra senso palese e senso nascosto. Di qui anche la grande, permanente nei secoli, differenziazione nella storia dell'esegesi coranica tra «zahiriti», ovvero partigiani del senso puramente esteriore, letterale, e «batiniti», o partigiani del senso interiore, dei significati più riposti o esoterici: due tendenze estreme, respinte dall'ortodossia, ma sempre vive nei secoli sino ad oggi.

La via sapienziale, una via intesa come «gnosi» che deve necessariamente integrare e completare più che sostituire la via della fede, appartiene appunto principalmente ai batiniti, espressione che designa nell'islam non tanto un gruppo preciso quanto un orientamento esegetico e religioso che copre, in linea di principio, il mondo sciita da un lato e buona parte della mistica islamica o sufismo dall'altro, soprattutto del periodo più maturo.

Dunque, riassumendo, la «via sapienziale» nell'islam può essere intesa come cammino dalla legge religiosa positiva, o *sharī'ah*, rivelata nel senso esteriore del dettato coranico e dell'*hadīth*, a una verità nascosta, o *haqīqah*, legge archetipica che sta sotto il velo della

¹¹ Gran parte della letteratura mistica musulmana si comprende se vista nella prospettiva di questa esegesi spirituale del Corano. Per farsene un'idea più precisa è sufficiente leggere una delle ormai numerose traduzioni italiane di mistici o gnostici musulmani (Rābī'a, Hallāj, Ibn 'Arabī, Sohrawardī, Sanā'ī, 'Attār, Rūmī...).

parola coranica e il cui modello e ricettacolo eterno è identificabile nella Madre del Libro. Questa via si fonda chiaramente sulla percezione di una dialettica tra senso palese e senso nascosto, ha per oggetto principale la meditazione del Corano e della tradizione, una meditazione che però supera il mero *tafsîr*, o commento, comune a tutta l'esegesi delle scritture sacre.

Essa si avvale infatti di un metodo ad hoc, del metodo del *ta'wîl*, ovvero di una esegesi di tipo spirituale, di carattere essenzialmente mistico-simbolico, su cui ci soffermeremo brevemente. Il metodo del *ta'wîl* dà per scontato che il Corano contenga più livelli di lettura, ciascuno in fondo adatto a una particolare categoria di credenti. Volendo ricorrere, per meglio spiegarci, alla celebre teoria dei quattro sensi biblici (letterale, morale, allegorico, anagogico), si potrebbe dire con qualche approssimazione, dal punto di vista dei batiniti, che ai credenti comuni sono riservati i sensi letterali e morali e una adesione sul piano della semplice fede. Ai dotti o ai dottori della legge (*uléma*) è possibile estrarre anche significati di ordine allegorico o che implicano un largo impiego degli strumenti logici e dialettici. Infine, al livello superiore degli gnostici o *'ârif* si offre la possibilità, appunto con il metodo del *ta'wîl*, di forzare la lettera e talvolta la stessa struttura logica del dettato coranico sino a estrarne significati profondi di ordine simbolico o spirituale. *Ta'wîl* del resto — cerchiamo un po' di sviscerare il termine — significa qualcosa come «ricondurre all'origine», o «al livello superiore»; significa appunto *anagogé*, risalire «verso l'alto» dalla lettera del libro rivelato alla sua celeste «matrice»; *ta'wîl* è d'altronde termine correlativo di *tanzîl* o «discesa», riferita al Corano, termine con cui si disegna — con una marcata connotazione spaziale — il processo della rivelazione. H. Corbin sottolineava con forza l'idea che il *ta'wîl* implica proprio una «coscienza spaziale» o dimensionale, i significati profondi del libro sacro vengono infatti ricercati non nella lettera del suo discorso ma «in alto», *ta'wîl* significa appunto «ricondurre all'origine» o «al piano superiore», ovvero alla «Madre del Libro» che sta presso Iddio.¹²

Via sapienziale e metodo del *ta'wîl* tendono dunque in larga parte a sovrapporsi, il *ta'wîl* potrebbe definirsi come il metodo attraverso cui l'intelletto umano, anche superando gli strumenti della grammatica e della logica, tenta di coprire lo iato tra norma positiva

¹² H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, c. 1.

e norma interiore, *sharīfah* (legge rivelata) e *haqīqah* (verità nascosta, legge interiore), ovvero tra forma esteriore e significato ultimo, profondo, della rivelazione. Là dove nell'islam è forte la percezione di questo iato — ossia come si è detto in ambienti mistici o gnostici, in senso lato batiniti — là, a partire dall'ermeneutica sacra, si sviluppano le condizioni per una via sapienziale.

d) Ma ben presto si afferma nell'islam batinita per eccellenza, ossia presso l'ismailismo, una tendenza ad allargare il raggio d'applicazione del *ta'wīl* dalle scritture sacre al grande «libro» della natura. Niente di strano in verità, se si pensa che, come abbiamo detto all'inizio, il Corano insiste particolarmente sul valore di «segni» che assumono molti fenomeni naturali e che esso invita la ragione umana a decifrarli. In un passo particolarmente suggestivo esso suggerisce:

«Noi [= Dio] mostreremo loro i nostri segni (*āyât*) sugli orizzonti e nelle loro stesse anime, finché sarà manifesto a loro ciò che è la verità» (*Corano* XLI, 53).

Ma negli ambienti batiniti si va anche oltre: sotto l'influsso di dottrine di stampo neoplatonico, la natura, la stessa struttura del creato, i suoi vari aspetti, verranno concepiti come puro riflesso di un divino arcano da deciptare, di un mondo spirituale, cui quello terreno quasi specularmente rimanda: *natura speculum animae*. Ovvero, la struttura, la vita stessa del cosmo, verrà posta in sistematica relazione con la struttura o la vita dello spirito. Un esempio — comune nei trattati di autori ismailiti — è vedere nell'alternarsi del giorno e della notte, del dominio del sole e di quello della luna, un'allusione all'avvicendamento nella storia dello spirito di periodi profetici o di legge positiva ed esteriore, simboleggiata dal sole, e periodi di imamato o di legge spirituale ed esoterica, simboleggiata dalla luna. Ancora, per fare un altro noto esempio, molti viaggi ultraterreni descritti da poeti e visionari musulmani medievali di orientamento mistico (dal persiano Sanā'ī all'arabo-spagnolo Ibn 'Arabi) prendono la scala cosmica come paradigma della «scala dell'anima», ovvero leggono nei diversi gradi della natura e del mondo visibile una guida alla «struttura» dell'anima e del mondo invisi

bile.¹³ Già il Corano d'altronde parla spessissimo di Dio come del Signore dei due mondi, il nascosto e il manifesto:

«Egli è il conoscitore del visibile e dell'invisibile» (*Corano XXXII, 6 e passim*).

Gli gnostici ismailiti applicheranno il metodo del *ta'wîl* al mondo visibile per estrarne, se così si può dire, le forme di quello invisibile, *al-Ghayb*. Così il *ta'wîl* diventa nell'ismaismo un metodo generale di interpretazione della realtà creata, non solo di esegesi sacra. Per il tipico filosofo ismailita la via sapienziale comincia certamente dall'approfondimento delle scienze naturali in una prospettiva filosofica, dallo studio scientifico dei «segni» di Dio nel mondo; ma questo primo stadio è solo preparazione a un passo ulteriore, ovvero all'interpretazione dei dati scientifici in chiave mistico-simbolica, alla lettura del mondo spirituale o invisibile, *al-Ghayb*, attraverso il «velo» del mondo visibile.¹⁴

Se il Corano manifesto, come abbiamo visto, rimanda «in alto» a un Corano nascosto o archetipale — la Madre del Libro o *Umm al-Kitâb* —, il mondo terreno pure rimanda lo sguardo «in alto», al mondo tutto spirituale di *al-Ghayb*. Il procedimento ermeneutico in definitiva è il medesimo, e si fonda ancora una volta su una coscienza spaziale o dimensionale: il «senso» delle scritture, così come del mondo terreno, rimanda, in modo sistematico agli occhi dello gnostico o batinita, a un «sopra-senso», e la via sapienziale in questo islam si potrebbe definire come un viaggio alla conquista e all'interiorizzazione di questo «sopra-senso», come gnosi globale. Si parte dal dato fisico — i «segni» scritti del Corano, i «segni» naturali —, si supera l'approccio meramente descrittivo implicito nelle tradizionali scienze coraniche (*ilm*) o filosofico-naturali (*hikmah*), per approdare a una interpretazione tutta simbolica, o *ta'wîl*, per ricercare insomma una verità che supera il dato oggettivo o fenomenico; una verità che è pura *ana-agogé*, conoscenza o via sapienziale come moto

¹³ Mi permetto di rimandare alle osservazioni che ho fatto al riguardo in «La Divina Commedia e una "commedia" musulmana», in *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose* 39(1992)3, 569-603. Dei due autori citati sono disponibili traduzioni italiane: SANA'I, *Viaggio nel Regno del Ritorno*, a cura di C. SACONE, Parma 1993; IBN 'ARABI, *L'alchimia della felicità*, a cura di M. JEVOLELLA, Como 1996.

¹⁴ Acute osservazioni sulla metodologia ermeneutica degli autori ismailiti sono in A. BAUSANI, *Persia Religiosa*, Milano 1959, 177-213 e in particolare 205ss.

di riconduzione «verso l'alto», verso un piano «superiore» di significazione, che si situa al livello dell'invisibile e che corona il processo della gnosi (*irfân*).

2 Cenni di sviluppo storico della via sapienziale nell'islam

Non ci resta che svolgere qualche osservazione di carattere storico sullo sviluppo della «via sapienziale» nell'islam.

Una prima osservazione che ci viene spontanea è il rilievo che vi ha assunto l'eredità ellenistica, ovvero la «sapienza greca». Un primo tramite fu costituito da quel sincretismo mesopotamico — in cui all'eredità ellenistica si mescolavano antichi culti astrali babilonesi, elementi manichei e gnosi antico-iranica — che ebbe un centro importante nella comunità esoterica preislamica «ermetizzante» dei Sabei di Harran.¹⁵ Ma più tardi fu decisivo il periodo delle traduzioni dei grandi classici greci a partire dal IX secolo, perlopiù mediati dai loro commentatori neoplatonici, attraverso cui si andò formando tutta una scuola di filosofi ellenizzanti, tipici esponenti della *falsafah* (termine dalla trasparente etimologia greca, talvolta usato come sinonimo di *hikmah*), tra cui si possono ricordare al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna.¹⁶ Si pose anche nell'ambito della *falsafah* il solito problema della conciliazione tra sapienza rivelata e sapienza filosofica e presto si diffuse il convincimento che Aristotele e Platone, Socrate e Plotino, Apollonio ed Ermete — per fare qualche nome a caso — non potevano non avere attinto al vertice delle loro speculazioni le medesime verità eterne che il Profeta dell'islam aveva ottenuto per divina ispirazione. Al-Fârâbî, forse il più grande filosofo arabo prima di Avicenna, teorizzò anzi apertamente che filosofi e profeti arrivano da sempre alle stesse mete sia pure per vie diverse.

È evidente la tendenza in questo islam a considerare i grandi saggi greci dell'antichità, in fondo, come degli *hanff*, ovvero sinceri monoteisti (il termine, coranico, è spesso applicato ad Abramo e ad altri profeti della tradizione biblica o araba pre-islamica), che si suppone fossero giunti per vie proprie a quelle stesse verità che Mao-

¹⁵ Su questa misteriosa comunità, cf. il capitolo dedicato all'«ermetismo islamico», in H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*.

¹⁶ Sulla *falsafah* e i suoi principali esponenti, oltre al citato volume di H. CORBIN, si può utilmente consultare in italiano C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991, corredato di pregevoli passi antologici.

metto apprese più tardi dall'arcangelo Gabriele. Emerge insomma, sin dai primi contatti, un tentativo più o meno cosciente e sostanzialmente incontrastato di omologazione dell'antica «sapienza greca» alla moderna sapienza islamica; di fare — come ha suggerito A. Bausani — della filosofia greca una sorta di «antico testamento» della fede di Maometto. Qualcosa che non può certo meravigliare noi cristiani, giacché sappiamo che i padri della Chiesa, e poi i grandi teologi cristiani da Agostino a Tommaso e oltre, subirono il medesimo fascino nei confronti del pensiero dei grandi filosofi pagani dell'antichità e s'ingegnarono senza requie nello sforzo di conciliarli con il dogma cristiano.

Ma è soprattutto con l'ismailismo, la setta sciita estrema e batinita per eccellenza, che la «sapienza greca» esce dai circoli dei traduttori di corte e dei primi appassionati cultori per travasarsi con effetti incalcolabili nei più svariati ambienti intellettuali e, più tardi, forse per contaminazione, nel sufismo.

Un tramite importante sembra sia stato all'inizio un gruppo di ismailiti moderati di Baghdad del IX-X secolo, i Fratelli della Purità (*Ikhwân al-Safâ*), sui quali ci soffermiamo brevemente.¹⁷ Essi elaborarono una omonima celeberrima *Enciclopedia*, vero compendio di scienza islamica medioevale a forti tinte esoteriche. L'*Enciclopedia*, composta da 52 libri, trattava in quattro sezioni rispettivamente: logica e matematica, filosofia naturale e psicologia, metafisica, mistica e astrologia. L'opera rielaborava, in forme un po' imbastardite, il sincretismo filosofico tardo-ellenistico mostrando una certa sintonia con la visione neoplatonica e rivelando ancora, quasi a ogni pagina, motivi e spunti neopitagorici e una sensibilità di tipo gnostico.¹⁸

Filosofia naturale e filosofia della salvezza vi risultavano strettamente coniugate: per salvarsi — secondo i Fratelli della Purità — occorre conoscere, occorre in particolare deciptare il messaggio nascosto che l'universo ci porge, identificare l'intima corrispondenza tra piani del cosmo e piani dell'anima, tra *zâhir* e *bâtin* (non a caso lo studio dell'astrologia era affiancato alla mistica, la filosofia naturale era affiancata alla psicologia, ovvero studio della natura e studio dell'anima al contempo). Il mondo, secondo il modello emanazionistico adottato dai Fratelli, è una scala di luce derivante dall'Uno origina-

¹⁷ In italiano è disponibile un dettagliato riassunto dell'opera a cura di A. BAUSANI, e intitolato, appunto, *Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli 1978.

¹⁸ Per un'analisi più ampia dell'*Enciclopedia*, cf., oltre all'«Introduzione» di A. BAUSANI, i relativi capitoli in H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique* e in C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*.

rio, che scende di grado in grado dai cieli più alti, giù giù sino ai regni naturali e sino all'uomo; e quest'ultimo è concepito come vera sintesi del creato, microcosmo che compendia in sé il macrocosmo. All'uomo in questa vita sta di fronte l'immane compito del «ritorno» (*rujû*), dell'*epistrofê*, ovvero del ripercorrere a ritroso il luminoso percorso emanativo (*fayd*), risalendo di grado in grado sino all'Uno-Dio, alla Luce originaria. Con questo i Fratelli della Purità fornivano una chiara interpretazione in chiave neoplatonica — che diverrà canonica in tutto l'ambiente batinita — di un celebre passo coranico che recita: «A lui ogni cosa dovrà ritornare (XCVI, 8 e *passim*); un passo questo, contenuto nella prima *sura* rivelata al Profeta, che l'esegesi ortodossa degli *ulêma* interpretava normalmente in una prospettiva escatologica *post mortem* e che, viceversa, per gli *ârif* ismailiti, alludeva simbolicamente a una «via» che iniziava già in questa stessa vita, a un «ritorno» scandito da tutta una serie di tappe spirituali.

Queste concezioni dell'*Enciclopedia*, qui assai sommariamente illustrate, ritornano pari pari nel grande apostolo dell'ismailismo persiano, Nâser-e Khosrow, autore di un celebre *Libro della Luce* [*Rowshanâ'î-nâmê*], e nella trattatistica ismailita in genere (di cui a lungo s'è occupato H. Corbin nei suoi innumerevoli studi);¹⁹ e in seguito si diffondono a macchia d'olio negli ambienti religiosi e intellettuali più o meno influenzati dalla propaganda ismailita esercitandovi un fascino irresistibile, nonostante le repressioni dell'inquisizione sunnita. Con l'ismailismo dunque si può dire che la «via sapienziale» nell'islam assume caratteri esteriori (visione emanazionistica, centralità dell'*epistrofê*, metafisica della luce) fortemente impregnati di neoplatonismo e di sincretismo tardoellenistico, un'impronta indelebile che si porterà addosso nei secoli sino ai nostri giorni.

L'altra caratteristica dell'ismailismo come movimento religioso — tralasciamo qui di parlare dell'ismailismo fatimide, che fondò e mantenne per circa due secoli un potente stato in Egitto e nel Nordafrica — è la sua organizzazione rigidamente iniziatica e il suo carattere esoterico. L'ingresso nella «via sapienziale» comportava l'inserimento in una delle cellule di propaganda segreta che facevano riferimento a un *dâ'î* o missionario ismailita, e in seguito l'adepto aveva accesso alle «dottrine segrete» della setta nella misura in cui

¹⁹ Per una traduzione integrale in italiano dell'opera menzionata, si veda C. SAC-
CONE, «Il Libro della Luce di Nâser-e Khosrow, un catechismo ismailita dell'XI sec.
Introduzione e versione», in *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose* 37(1990)3,
475-515.

progrediva attraverso la sua gerarchia. I gradi di questa, cinque o sette a seconda dei vari periodi, erano concepiti come gradazioni di un'unica effusione di luce divina che faceva capo a l'*imâm* nascosto, discendente di 'Alî, il cui corpo era supposto di sostanza incorruttibile, e che era considerato una vera epifania di Dio sulla terra.²⁰ I contatti tra l'*imâm* nascosto e la setta erano garantiti da un intermediario autorizzato, che spesso portava il nome suggestivo di *bâb* o «porta», sotto il quale stava la gerarchia visibile.

Un aspetto importante dobbiamo ancora sottolineare. La «via sapienziale» si configurava in questo ismailismo come ricerca non solo della verità, ma anche e soprattutto della *persona-verità*, giacché i gradi della setta erano considerati altrettante epifanizzazioni più o meno perfette del Divino. Tant'è che per gli ismailiti di ogni epoca e di ogni diramazione, colui che non è giunto a conoscere l'*imâm* del suo tempo — ossia il vertice della luce divina sulla terra — non può salvarsi. L'*imâm*, figura pressoché divinizzata, viene da loro definito suggestivamente «la faccia» che Dio mostra agli uomini, una verità vivente, ed egli è al contempo «la faccia» dell'umanità che vede Dio; l'islam, come sappiamo, aborrisce l'idea incarnazionista, ma certo l'imamologia ismailita ha sempre fatto pensare a punti di contatto con la cristologia.

Ma la «via sapienziale» intesa come gnosi si sviluppa anche negli ambienti della mistica sufi, seppure più lentamente e forse, come abbiamo accennato, in parte per contaminazione con la gnosi ismailita. I rapporti tra ismailismo e sufismo sono ancora oggi oggetto di controversia: vi è una tesi — sostenuta da H. Corbin — che vedrebbe nel sufismo più tardo una sorta di ismailismo travestito, per sfuggire alle persecuzioni sunnite, soprattutto a partire dal periodo mongolo (XIII secolo).²¹ Un'altra tesi — sostenuta invece da M. Molè — vedrebbe al contrario nel sufismo una reazione in chiave di «difesa sunnita» al pericolo rappresentato dall'enorme fascino esercitato dall'ismaismo negli ambienti colti dell'islam medioevale.²² In altre parole, il sufismo avrebbe via via assorbito e digerito molti aspetti della metafisica ismailita e del suo stesso modello organizzativo, de-

²⁰ Sull'evoluzione dell'ismaismo e della sua struttura gerarchica interna, con riferimento soprattutto ma non solo ad ambienti iranici, cf. A. BAUSANI, *Persia Religiosa*; sulla cruciale figura dell'*imâm nascosto*, si veda H. CORBIN, *L'imâm nascosto*, tr. it. Milano 1979.

²¹ H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*.

²² M. MOLÈ, *I mistici musulmani*, trad. it. Milano 1992.

purandolo però, per così dire, degli aspetti eversivi (in particolare la dottrina dell'imamato) rispetto all'ordine sunnita.

Certo è che il sufismo delle origini si presentava come via ascetica e pietistica — si parla in proposito di «sufismo etico» per distinguere da una fase successiva di «sufismo speculativo» — una via che aveva il suo modello nella mitica primitiva comunità di credenti riunita in Medina intorno al Profeta, il quale, secondo un noto *hadīth*, aveva fatto della «povertà» (*faqr*) il proprio vanto.²³ Caratteristico di questo primo periodo è inoltre l'«entusiasmo», l'adesione del cuore, che vuole superare nello slancio amoroso (*hubb*) e nell'autoabbandono fiducioso (*tawakkul*) in Dio la mera adesione esteriore al complesso dei riti-precetti-doveri della legge o *shar'ah*. Tale «entusiasmo» giunge sino agli sfoghi teopatici di un al-Hallāj o di un al-Bistāmī, accusati di essersi autodeificati; ma essi non fanno che portare alle estreme conseguenze la lezione di un celebre *hadīth* in cui Dio recita in prima persona: «Nel momento in cui comincio a voler bene al mio servo, io divento la sua vista, il suo udito, la sua mano, la sua lingua...»; insomma, l'uomo come strumento di una operazione tutta divina, con cui Dio conosce se stesso, con cui il *tesoro* nascosto si autorivela a se stesso.

Nel IX-X secolo appaiono già tendenze speculative e sistematizzatrici (Dhū 'l-Nūn, Junayd, Tirmidhī) e, a partire dall'XI secolo e dal consolidamento delle confraternite di sufi, si nota una massiccia penetrazione di dottrine metafisiche che certo richiamano molto da vicino quelle della gnosi ismailita. Vi ritroviamo, ad esempio, l'idea del Dio-Luce e di una «gerarchia di luce», anche se qui al posto dell'*imām* abbiamo il cosiddetto «polo spirituale» (*qutb*), un pio personaggio, conosciuto soltanto da una cerchia ristrettissima, che in ogni epoca sottende nel mondo una fitta rete di rapporti puramente spirituali. Vi troviamo in cosmologia dottrine emanazionistiche, ove spesso il Profeta dell'islam è identificato con il Lōgos ordinatore del cosmo e prima emanazione. Anche nel sufismo è essenziale una iniziazione che avviene di solito presso una delle varie confraternite (*tarīqah*, lett.: «via») a opera dello *shaykh*, il «vecchio» o maestro spirituale. Anche nel sufismo si parla assai presto di «dottrine segrete». E qui siamo giunti a un punto focale della via sapienziale secondo i sufi. Con grande scandalo dell'ortodossia — che già mal di-

²³ La migliore introduzione al sufismo, anche nei suoi rapporti col monachesimo cristiano orientale, è quella di M. MOLÉ, *I mistici musulmani*, corredata di una eccellente appendice bibliografica ragionata.

geriva l'idea di un rapporto troppo ravvicinato, confidenziale o «amoroso», con Dio — essi affermarono sin dai primi tempi che le dottrine segrete furono trasmesse loro attraverso un'unica catena spirituale (*silsilah*) che lega il maestro della confraternita a tutti i suoi predecessori sino al fondatore e, risalendo ancora all'indietro, sino ad 'Alī o allo stesso Profeta dell'islam, il quale le avrebbe apprese dall'arcangelo Gabriele e, in definitiva, da Allah. Insomma, accanto alla legge coranica, valida per tutti i credenti, Maometto, secondo i sufi, avrebbe anche appreso dall'arcangelo un corpus di insegnamenti segreti per poi ritrasmetterli a un manipolo di eletti che se li tramandano sino ai nostri giorni attraverso le *ṭarīqah* o confraternite sufi. Una religione esoterica, accanto a quella ufficiale valida per tutti i credenti, sarebbe stata così fondata e legittimata dallo stesso Profeta dell'islam.

Nella «via» dei sufi è centrale anche un altro aspetto: l'imitazione del Profeta e, in particolare, del suo celebre viaggio celeste, o *mī'rāj*, attraverso i cieli visibili e invisibili sino a Dio. Questo viaggio, in verità, è solo oscuramente accennato nel Corano che in proposito dice:

«Gloria a Colui (= Dio) che rapì di notte il suo servo (= Maometto) per condurlo dal tempio santo al tempio ultimo, dai benedetti precinti per mostrargli i nostri segni» (*Corano* XVII, 1).²⁴

I dottori della legge, gli *ulèma* avevano fornito di questo brano e dei suoi ampliamenti più tardi (contenuti in vari *hadīth* in cui il Profeta narra tra l'altro della sua scalata al cielo con visita del paradiso e dei gironi infernali) un'interpretazione poco più che letterale, leggendovi un miracoloso viaggio notturno dalla moschea della Mecca (il tempio santo, *masjid al-harām*) sino a quella di Gerusalemme, o a una moschea immateriale posta oltre l'ultimo dei cieli astronomici (il tempio ultimo o estremo, *masjid al-'aqsā*). Qui necessariamente si fermava lo 'ilm degli *ulèma*, la scienza dell'interpretazione e del commento (*tafsīr*) coranico tradizionale.

Operando invece una tipica lettura in chiave simbolica e spirituale (ovvero un *ta'wīl*) del testo sacro, i sufi vedranno nel *mī'rāj* del

²⁴ Da redazioni apocriefe del *mī'rāj* furono tratte nella Spagna del XIII secolo una versione latina e due romanze (francese e spagnolo). Una traduzione italiana, basata su tale versione latina, è *Il Libro della Scala di Maometto*, a cura di C. SACCONI, Milano 1991. La formazione e lo sviluppo della pia leggenda musulmana, anche con riguardo alla dibattuta questione dei rapporti supposti tra la *Divina Commedia* e fonti arabe, sono discussi nella mia postfazione «Il *mī'rāj* di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente», in *Il Libro della Scala di Maometto*, 155-191.

Profeta il paradigma dell'elevazione della propria anima a Dio, e nelle tappe celesti dell'ascensione di Maometto altrettanti stadi o stazioni mistiche di tale elevazione; e vedranno nel tempio ultimo (in cui il Profeta, secondo la tradizione, giunge al colloquio con Dio) una figura del cuore di ogni mistico, la meta finale della sua interiore ricerca. Così il *mīrāj* profetico fornisce ai sufi un paradigma ideale della «via sapienziale» e, a noi, sul piano ermeneutico, un esempio di superamento del puro *'ilm* in direzione dell'*'irfân*.

Ma se la «via sapienziale» degli ismailiti coincideva con la carriera spirituale attraverso i molteplici gradi della gerarchia *esteriore*, presso i sufi invece essa sarà scandita da una serie di stazioni (*maqâm*) o stati (*hâl*) mistici — variamente nominati dagli autori sufi — tutti interni all'anima, ovvero gradi di un progresso tutto *interiore* che replicano in qualche modo le tappe del viaggio al cielo del profeta Maometto.²⁵ Qui sta forse la differenza più sostanziale tra la «via» dei sufi e quella degli ismailiti, differenza che si pone al livello della «direzione» assunta dalla ricerca: il tipico *'ârîf*, lo gnostico ismailita, ricerca, come abbiamo detto, una persona-verità, va alla ricerca dell'*imâm* del suo tempo — la «faccia di Dio» sulla terra — attraverso i gradi di luce della setta. Il sufi, che pure spesso ama qualificarsi come *'ârîf*, «gnostico», una volta ricevuta l'iniziazione in una confraternita, è invitato a progredire da solo — percorrendo tutti i gradi e le stazioni dell'anima — nell'esplorazione del proprio cuore, inteso come specchio del Divino, ovvero a progredire *dentro* se stesso. La gnosi dei sufi, volendo un po' schematizzare, è tutta proiettata verso la ricerca interiore, quella ismailita ha anche una dimensione «esterna» di assoluto rilievo; tuttavia i confini tra l'una e l'altra sono spesso labili, tant'è che molti grandi nomi come Sohrawardî o Ibn 'Arabî — i due più grandi filosofi «illuminativi» dell'islam medioevale — sono ugualmente rivendicati dalle due correnti.²⁶

Lo gnostico ismailita in fondo ha raggiunto lo scopo quando si è perfettamente integrato nella struttura gerarchica della setta che, simbolicamente, replica sulla terra la gerarchia del mondo celeste;

²⁵ Sulla sequela delle «stazioni» e degli «stati» mistici, cf. S.H. NASR, *Il sufismo*, trad. it. Milano 1989, in cui è integralmente tradotto anche un breve trattato sufico sull'argomento.

²⁶ Su queste due grandi figure si possono leggere in italiano per lo più solo delle ritraduzioni dal francese, che comunque segnaliamo volentieri, IBN 'ARABÎ, *La saggezza dei profeti*, a cura di T. BURCKSRDT, Roma 1987, trad. parz. del monumentale *Fusûs al-Hikam*; SORAWARDÎ, *L'arcangelo purpureo*, a cura di H. CORBIN, I, Milano 1990, contenente quindici trattati visionari; l'annunciato secondo volume con il ponderoso commento del curatore non è più uscito.

ovvero, quando la scintilla di luce che egli rappresenta è diventata un raggio stesso della solare luce dell'*imâm*, lo «specchio» terreno della Divinità. La «via sapienziale» secondo gli ismailiti parte dalla rivelazione consegnata dal Profeta e dal «libro del mondo» e giunge sino alla verità custodita nella persona stessa dell'*imâm* del tempo, vera epifania del Divino. Qui alla singolarità della rivelazione corrisponde — bisognerebbe dire — anche una singolarità della «via» e della «meta»: la via sapienziale è una via obbligata sulle tracce dell'*imâm* e non lascia molto spazio a confronti di sorta, il «retto sentiero», *sirât al-mustaqîm*, è uno solo.

Per lo gnostico sufi invece, l'integrazione in una confraternita rappresenta solo il primo passo di una «via» che dovrà percorrere essenzialmente da solo — anche se il rapporto iniziatico con il maestro o *shaykh* rivestirà per lungo tempo una funzione fondamentale; una «via» il cui fine ultimo resta comunque l'unione con l'Amico divino nello «specchio del cuore», dunque una via tutta interiore e individualizzata, unica e irripetibile, da uno a Uno o da amante ad Amato — come spesso si esprimono i sufi nel loro caratteristico linguaggio mistico-erotico. È nel cuore lo «specchio» di Dio, non in una figura umana, neppure nel maestro spirituale che assume perlopiù una funzione puramente «maieutica», provvisoria e strumentale. Qui pure si parte dalla rivelazione consegnata a Maometto, ma la meta è l'incontro con Dio nel profondo dell'anima, non con una sua terrena epifania, in un ricettacolo interno, non esterno a chi ricerca. Nella misura in cui il sufi, percorse tutte le stazioni mistiche, è riuscito a togliere la ruggine e le altre incrostazioni dallo «specchio del cuore», può sperare di vedervi un'immagine più nitida del Divino, di vedere Dio a occhi chiusi.

E qui si capisce che siamo all'interno di una esperienza universale, comune ai mistici di ogni tempo e paese, ossia l'esperienza di interiorizzazione della legge rivelata, di riscoperta della sua validità e verità nel profondo della coscienza individuale. Il più grande mistico dell'islam, al-Hallâj affermerà in proposito che i percorsi indicati dalle grandi religioni non sono che diverse vie a un'unica meta, ovvero che infiniti possono essere i «sentieri», ma l'approdo, l'unico, è nel cuore d'ogni uomo.²⁷ Ovvero, che tutte le vie che conducono al cuore sono allo stesso titolo «vie della sapienza», sono allo stesso titolo *retti sentieri*.

²⁷ AL-HALLAJ, *Diwan*, trad. it. a cura di A. VENTURA, Genova 1987.

V

LA SAPIENZA NELL'INDUISMO E NEL BUDDHISMO

ALDO NATALE TERRIN

Introduzione

Il discorso che intendo fare sulla sapienza nell'induismo e buddhismo è «mirato» a una particolare prospettiva: cercherò di mettere in evidenza delle affinità possibili tra la «sapienza» a livello inter-religioso — tenendo come ambito di ricerca l'induismo e il buddhismo — e il concetto di «rivelazione» in tutto il suo spessore teologico. È importante riconoscere, in prima battuta, che «sapienza» è un concetto trasversale che passa da religione a religione e che oggi potrebbe assumere un compito particolare: fare da mediazione e da intesa tra le religioni per il concetto più specifico di rivelazione. Il termine «rivelazione» infatti, nella sua accezione comune e cristiana, sembra non essere in grado di assumere connotazioni ampie quanto il concetto di «sapienza» e dunque appare meno «ecumenico», e in particolare sembra essere incapace di fare da ponte con il mondo delle religioni in genere e delle religioni orientali in particolare.

Per tale prospettiva, che privilegia l'aspetto teologico legandolo a connessioni storico-religiose, il presente contributo non può ritenersi esaustivo circa il significato che assume il termine «sapienza» nel mondo orientale, ma soltanto emblematico ed esemplificativo per la discussione della reperibilità di analogie e di contesti dove il sapienziale incontra il rivelato in un intreccio estremamente importante per la teologia delle religioni. Mi interessa pertanto sottolineare in particolare la vicinanza del termine ad altri mondi religiosi colti al livello più profondo dell'esperienza religiosa e, d'altra parte, la capacità del concetto di «sapienza» di veicolare lo stesso carico di importanza semantica che si attribuisce all'interno del contesto biblico-cristiano al concetto di «rivelazione».

Sono cosciente, per altro verso, che una tematizzazione del rapporto tra rivelazione e sapienza comporta dei problemi delicati di

teologia, quegli stessi problemi che, in uno sguardo retrospettivo, furono all'origine della crisi modernista e della rivendicazione, ad esempio, dell'autenticità della coscienza religiosa in Tyrrell, fatto dottrinale che sfociò poi però in formulazioni inaccettabili per il magistero ecclesiastico.¹ Ma certamente a livello teoretico la contrapposizione più dura è stata quella per cui, in un passato abbastanza recente, si sottolineava il fatto che esiste una verità rivelata in sé, assoluta, indipendente da ogni mediazione storica, una rivelazione talmente sostantivata e oggettivata per cui chi, pur a partire dalla rivelazione, sottolineava l'autenticità dell'esperienza di fede, veniva subito sospettato di cadere nel soggettivismo. A sua volta poi, e conseguentemente, chi sottolineava la storicità della teologia rischiava immediatamente di essere accomunato alla tendenza relativistica. Per tutti e due gli ambiti di riflessione inoltre si aggiungeva l'accusa di connotare in modo immanente e interiore la rivelazione, e dunque si aggiungeva un ulteriore sospetto di eterodossia.

Fu necessario attendere il concilio Vaticano II per poter sostenere che rivelazione ed esperienza non si oppongono, ma che l'esperienza è un momento intrinseco della rivelazione e, viceversa, che l'esperienza è intimamente connessa al mondo della rivelazione. Questa prospettiva nuova e aperta fu una grande conquista del concilio.

Ora è in questa direzione che qui intendo muovermi per parlare di «sapienza». Senza togliere nulla all'iniziativa di Dio, sembra che la sapienza possa mettere insieme il modello combinato di esperienza e rivelazione: il momento rivelativo e il momento esperienziale, senza cadere nell'immanentismo. Se il Vaticano II ha fatto un passo avanti dicendo che la rivelazione è correlata alla storia, notando nella *Dei Verbum* che il mistero della comunicazione di Dio avviene nel cuore della storia e dell'esperienza umana,² esso ha messo in risalto anche come questa rivelazione possa nascere nell'intimo dell'uomo, facendo passare quella bella espressione della *Gaudium et spes* dove si afferma che «Dio si rivela, rivelando l'uomo a se stesso».³

¹ Per tale storia e per una relativa critica si veda: P. EICHER, «“La révélation administrée”». Le rapport entre l'Église officielle et l'expérience», in *Concilium* 133(1978), 13-29. Si sa anche della condanna del libro di M.D. CHENU, *Une école de Théologie: Le Saulchoir*, du Cerf, Paris 1985 (1937), dove appunto si dava troppo spazio all'esperienza nell'atto di fede.

² Cf. CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione, 18 novembre 1965, n. 2: *EV* 1/873.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, n. 41: *EV* 1/1446-1448.

Questa espressione mi sembra stupenda per indicare l'intreccio tra esperienza e rivelazione, dimensioni che trovano la loro convergenza nella sapienza. Non si potrà a buon diritto arrivare al punto di considerare una sapienza profonda fatta di esperienza religiosa come l'equivalente di una «*innere Offenbarung*», di una «rivelazione interna»? La ricerca che intendo compiere si giova di questa prospettiva e auspica che questa visione possa diventare più sentita all'interno della teologia cristiana per un vero dialogo inter-religioso e per una maggiore comprensione della propria fede e non certo per un gioco al ribasso delle proprie verità di fede. Tenterò pertanto, tenendo presente questa struttura teologico-semanticale, di fare una breve rassegna del significato di «sapienza» nei principali testi sacri indù e poi, in maniera più sintetica, nel buddhismo più antico, per pervenire alla fine a ridiscutere brevemente il tema della rivelazione in rapporto alla sapienza.⁴

1. Significato della sapienza nei principali testi sacri indù

1.1 LA SAPIENZA NEL VEDISMO ANTICO

Nei testi antichi dei *Veda* ricorre spesso il termine *vac* che sembra all'inizio tradurre esaustivamente il significato che noi attribuiamo a «sapienza», infatti tale termine si carica semanticamente di tutti gli attributi della sapienza e della Parola rivelata.

Vac era alle origini, indica la *Parola* delle origini, il primo manifestarsi dell'assoluto, il dirsi dell'ineffabile, è l'espressione del Brahman stesso. Il termine in lingua sanscrita è grammaticalmente al femminile e appare il principio di intelligibilità dell'universo. Non contiene rivelazioni, ma appare come la rivelazione per eccellenza.

Vac non è una realtà che si possiede o che può essere manipolata a volontà; al contrario si può soltanto essere degni di essa perché soltanto coloro che possiedono una vera profondità spirituale possono sentire la Parola *vac*; per gli altri assomiglia a un albero senza fiori o frutti.

⁴ Per il tema dell'«*innere Offenbarung*», si veda in particolare il mio lavoro su R. Otto: A.N. TERRIN, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di R. Otto*, Morcelliana, Brescia 1978, in particolare 191ss.

Nel decimo mandala del *Rgveda* vi è un inno stupendo alla parola *vac* in cui si esalta la sua profondità, la sua vicinanza al Brahman per cui coloro che non conoscono il Brahman hanno nello stesso tempo anche una visione falsata della Parola.⁵

Il luogo in cui si manifesta la Parola è la preghiera, la formula sacra e il sacrificio. In un passo molto bello del primo mandala si afferma che «la nostra preghiera è il cielo più alto dove abita la Parola».⁶

La Parola ha dunque anche un aspetto eminentemente liturgico che si manifesta nella preghiera e nel sacrificio a cui è strettamente connessa. Essa è immutabile, imperitura *aksara* e si afferma ancora che soltanto una parte è «parlata» dall'uomo:

«La Parola è divisa in quattro parti. Il saggio che possiede la profondità dello spirito conosce queste quattro parti. Tre quarti della Parola conservate nel profondo dello spirito non subiscono mutazioni. La quarta parte è quella parlata dagli uomini».⁷

Da questi brevi tratti colti dai *Veda* antichi e dal contesto sacrale liturgico in cui emerge, appare che vi è un abisso tra la sapienza come è intesa comunemente nel nostro mondo religioso e la denotazione che le è propria a partire dal vocabolo *vac*. Il guadagno più rilevante sembra essere quello che indica la Parola come un fatto trascendente e immanente a un tempo: *vac* è il soggetto del linguaggio e dunque è rivelazione, manifestazione del trascendente ed è a un tempo l'oggetto del linguaggio: la realtà manifestata e comunicata. Nel suo aspetto trascendente è la «regina degli dèi», nel suo aspetto manifesto è prodotta dagli dèi. Dunque la Parola è rivelazione, atto di preghiera, momento di espressione della verità suprema.

Ora, se partiamo da questo concetto di *vac*, dobbiamo modificare la nostra ottica sul significato della «sapienza», in quanto il senso più profondo e più vero della sapienza in quanto tale risulta qui essere dato dall'intreccio tra rivelazione ed esperienza religiosa: *vac* è a un tempo personificazione del Divino, manifestazione della realtà profonda dello spirito e rivelazione.

⁵ Cf. *Rgveda* X, 71. I passi e alcune riflessioni sui *Veda* sono tratti da *The Vedic Experience. Mantramajari. An Anthology of the Vedas*, a cura di R. PANIKKAR, Darton, London 1977, 88-112 *passim*.

⁶ *Rgveda* I, 164, 34-35.

⁷ *Rgveda* I, 164, 45.

1.2 LA SAPIENZA NELLE «UPANISHAD»

Come si sa, i testi delle *Upanishad* sono per eccellenza «testi e trattati sapienziali», il cui tema fondamentale è la ricerca di ciò che è la verità. Ma il problema più profondo di quale sia la verità implica il *modo di conoscere la verità*. Le *Upanishad* — soprattutto quelle più antiche — si muovono in un contesto in cui la conoscenza della verità comporta un diverso rapporto tra soggetto e oggetto; comporta un rifiuto dell'atto intellettuale come vero atto di conoscenza, in quanto l'intelletto è incapace di cogliere la totalità. Si distingue perciò tra una conoscenza delle cose e una intelligenza della realtà attraverso le cause come *vijnana*, e una conoscenza intuitiva, più profonda, che coglie la realtà nella sua totalità e che non distingue più tra soggetto e oggetto di conoscenza e questa viene chiamata *jnana*.

In realtà non si può dire che si tratta di due modi diversi di conoscenza, ma di due aspetti della stessa ricerca, poiché ogni conoscenza è ritenuta essere conoscenza del Divino. L'idea che la vera conoscenza e la vera sapienza vengano soltanto dall'assoluto è espressa in molti modi nelle *Upanishad*. Si afferma ad esempio:

«Come si potrebbe conoscere colui, dal quale emana la conoscenza di ogni cosa? Come, o diletto, si potrebbe conoscere il Conoscitore?».

La conoscenza oggettiva del soggetto è impossibile in quanto egli è «il Veggente non visto, l'Uditore che non viene udito, l'Intelligente che non viene inteso, il Conoscitore non conosciuto».⁸ L'intelletto procede attraverso le categorie del tempo, dello spazio, della causalità, ma non è questa conoscenza quella più alta e più importante. Si tratta infatti di una conoscenza finita, limitata alle cose, alle differenze che esistono nel mondo. Ma al di là di tutto questo vi è un tipo di conoscenza «totale» in cui si intuisce nella meditazione e nel silenzio la verità più profonda. Pertanto l'ideale dell'intelletto si realizza nell'esperienza intuitiva che è esperienza dell'essere supremo del *satyasa satyam*, in cui si riconciliano tutte le differenze e si annullano tutti i contrari.

Per questo la *sapienza* delle *Upanishad* non è in riferimento a un soggetto conoscente empirico, non è in rapporto all'*ahankara* che è l'io e la relazione che l'io in quanto tale può stabilire con le cose, ma

⁸ Cf. *Bṛhad-aranyaka Upanishad* III, 7, 23.

è in riferimento all'«*Atman*», al Sé supremo. È qui il punto di rottura e di sublimazione della conoscenza, che non è più in balia di un soggetto conoscente, empirico e relativo, ma si fa forte di una conoscenza che è «autocoscienza luminosa stessa»: è l'Atman.⁹ Si potrebbe forse affermare che, per la concezione delle *Upanishad*, nell'atto del conoscere profondo si produce una forza attrattiva derivante dalla fonte luminosa del sapere, forza tale che assorbe e fa scomparire il soggetto empirico per sostituirsi «in toto» nell'atto conoscitivo: vi è una specie di «*Intellectus agens*», secondo la visione agostiniana, che porta a compimento l'atto del conoscere al posto dell'io limitato e finito.

Naturalmente la lettura che viene qui proposta è un'interpretazione delle *Upanishad* sulla linea di Sankara e dell'*Advaita vedanta* e la stessa distinzione tra *vijnana* e *jnana*, conoscenza particolare e intellettuale, la prima: conoscenza intuitiva e totalizzante, la seconda: si potrebbe tradurre a sua volta nella distinzione che opera Sankara tra *apara vidya* (conoscenza inferiore) e *para vidya* (conoscenza superiore nell'Atman). Vale pertanto la formula famosa «*Atmani atmanam atmana* (Nell'Atman riconosci l'Atman soltanto attraverso l'Atman)».¹⁰ La conoscenza che si produce in questo modo è *svasiddha*, cioè è autoevidente, in quanto l'Atman è inobiettivabile: è il fondamento della possibilità di ogni comprensione, di ogni pensiero, di ogni conoscenza: *è la luce che si fa luce da sé e non ha bisogno d'altro*. Secondo la descrizione e la tematizzazione che ne fa Sankara, questa conoscenza come suprema sapienza è detta anche *anubhava*,¹¹ in quanto coscienza intuitiva dove tutte le distinzioni tra soggetto e oggetto sono sospese e la verità del Sé supremo viene realizzata. È l'esperienza ineffabile al di là del pensiero e del discorso che trasforma la nostra vita intera e produce la certezza della presenza divina.

Questa conoscenza e sapienza suprema alla fine viene chiamata anche *ananda* e cioè «beatitudine», in quanto stabilisce un rapporto diretto con il Divino e non lascia più spazio alla molteplicità, alla finitezza e alla differenza. È quella visione spirituale che libera da ogni passione e da ogni sofferenza e che porta al *moksa*, cioè alla liberazione.

⁹ Il termine sanscrito per questa espressione è *svayamprakasa*. Si veda in R. OTTO, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1929, 93.

¹⁰ Per l'intero si veda A.N. TERRIN, *Scienza delle religioni e teologia...*, 142ss.

¹¹ Per l'*anubhava* cf. il *Brahma-Sutra-Bhasya* I, 1, 2; II, 1, 4.

Ora, se questa descrizione della conoscenza delle *Upanishad* coglie nel segno, non si può non vedere come in essa si condensa il nuovo significato di *sapienza*. Sapienza è più che un conoscere «saggio» che orienta nella vita di ogni giorno; non è *sofrosyne* soltanto, è qualche cosa di più: è una vera «rivelazione interna» (*innere Offenbarung*), è un divenire coscienti del Sé oltre l'io empirico; e questo processo non è più realizzato dall'uomo, né dall'io, né dall'intelletto, ma da una facoltà superiore che permette di aprirsi all'assoluto e di vivere nell'assoluto.

Alcune espressioni della *Kena-Upanishad* possono sintetizzare queste nostre riflessioni:

«Ciò che la parola non può rivelare, ma che rivela la parola, questo solo è il Brahman. Sappilo. Non è certamente nessuno di questi oggetti che la gente venera in questo mondo come tale».

«Ciò che non si può comprendere con la mente ma che comprende la mente, questo solo è il Brahman. Sappilo. Non è certamente ciò che la gente venera in questo mondo come tale».¹²

1.3 LA SAPIENZA NELLA «BHAGAVAD-GITA»

La *Bhagavad-Gita* è il classico per eccellenza dell'induismo e dunque non ci si poteva sottrarre dal compiere una piccola indagine del concetto di «sapienza» in questo testo sacro, che per altro costituisce anche una sintesi di tutti i *Veda*.

La *Gita* pone a tema il grande problema dell'agire umano e prende spunto dalla lotta fratricida che sta per incominciare tra i Pandava e i Kurava per offrire un messaggio di alto valore spirituale basato sulla sapienza antica *prajna purani* delle *Upanishad*.

Ora, rispetto alle *Upanishad* si direbbe che la *Gita* mette in atto una fase preparatoria più catartica e meno mistica per arrivare alla «sapienza», in quanto la sapienza non è un insegnamento teorico e non è data neppure da un insieme di opinioni corrette. Per arrivare alla sapienza occorre controllare i sensi e le passioni. Il dio Krishna invita Arjuna a raggiungere la vera sapienza: lo *jnana*. Il quarto capitolo della *Gita* è tutto dedicato allo «yoga della conoscenza» come

¹² Cf. *Kena-Upanishad* I, 5.

procedimento per raggiungere la verità. Anche qui si fa osservare che la pienezza della verità sta nel vedere tutti gli esseri senza esclusione, nel Sé¹³ e ciò in modo del tutto analogo alle *Upanishad* che concentrano tutto il senso e il valore della sapienza nell'illuminazione dell'Atman. Il v. 38 esalta invece la sapienza come mezzo supremo di purificazione.

«Non si conosce su questa terra mezzo di purificazione che sia pari al sapere; colui che ha raggiunto la perfezione yogica lo trova con l'andar del tempo, nel suo proprio sé, come qualcosa che gli appartiene».¹⁴

È un procedimento a circolo: la sapienza purifica e libera lo spirito e, a sua volta, la libertà dalle passioni e il controllo dei sensi prepara la via alla sapienza. Ma il versetto successivo, il 39, porta allora alla conclusione il procedimento sapienziale: per la sapienza è necessario il controllo dei sensi, ma l'ascetica deve essere accompagnata dalla fede (*sraddha*). In tal modo si raggiunge lo *jnana* che conduce alla pace suprema (*param santim*).¹⁵

In una considerazione finale sul concetto di «sapienza» della *Gita* occorre dire che non ci si discosta per nulla dal concetto classico presente nelle *Upanishad* e in cui emerge l'intreccio tra esperienza e rivelazione, anzi l'esperienza più alta è il momento rivelativo più sublime. Si annuncia soltanto un procedimento più lungo e faticoso per raggiungere tale sapienza: è necessario lo yoga — si dice —, è necessario il controllo dei sensi, «bisogna sopprimere il fuoco della passione e il tumulto dei desideri»¹⁶ e bisogna addestrare la *buddhi*, cioè la facoltà di intendere e di distinguere.¹⁷ Occorre, in una parola, la libertà da sentimenti ostili e la rinuncia alle passioni, perché la sapienza è un dono che necessita di uno spazio adatto per realizzarsi: la libertà dello spirito come presupposto, come momento sapienziale e come fatto consequenziale alla vera sapienza.

E tuttavia, anche tenendo conto delle fasi propedeutiche della sapienza, il momento suo più vero non è quello etico o ascetico, ma è quello «rivelativo», in cui la sapienza fa un tutt'uno con la conoscenza suprema e da essa è inseparabile.

¹³ Cf. *Bhagavad-Gita*, a cura di S. RADHAKRISHNAN, trad. di I. VECCHIOTTI, IV, 35.

¹⁴ Cf. *Bhagavad-Gita* IV, 38.

¹⁵ Cf. *Bhagavad-Gita* IV, 207.

¹⁶ Cf. *Bhagavad-Gita* IV, 39.

¹⁷ Cf. *Bhagavad-Gita* II, 44.

CONSIDERAZIONE INTERMEDIA

Per l'induismo e per i testi sacri che abbiamo preso in esame sembra che non ci sia ombra di dubbio circa il fatto che la sapienza è un'esperienza suprema e una rivelazione interiore. Non esiste una «sapienza umana» come messa in atto di alcune cautele che si imparano dal vivere quotidiano; non esiste una sapienza neppure come quella propria dei filosofi, che traggono conclusioni, deducono e con il ragionamento arrivano a capire il senso della realtà. Tale sapienza non si può esprimere attraverso una «ragione dilatata e ampliata»; non si tratta di una sapienza «entro i limiti della pura ragione», ma è una sapienza che presuppone una rottura come un «darsi», un «*es gibt*» che tocca il pensiero saturandolo attraverso una luce che è trascendente/immanente.

La sapienza è rivelazione, è *vac*, è parola originaria che ha dato origine ai mondi, è come il suono cosmico del big bang che non finisce mai e che accompagna ogni realtà: è segreta ed è divina, è immortale ed è ineffabile. Con le *Upanishad* e la *Bhagavad-gita* la Parola resta il momento sublime e divino, ma essa può risuonare nello spirito dell'uomo, nell'esperienza profonda che ciascuno può fare della verità e allora diventa una «rivelazione interna», una «luce» che rischiarava lo spirito e lo libera da ogni impedimento.

2. Il buddhismo e il concetto di «prajna»

Anche il Buddha è il «saggio» per eccellenza, è il sapiente, colui che è stato illuminato, che ha visto la luce, che è stato folgorato dalla potenza dello spirito che si rivela nel profondo dell'uomo.

Ma una ricognizione del concetto di «sapienza» nel buddhismo rende ancora più complessa la nostra relazione, in quanto per il buddhismo vale il principio tibetano secondo il quale, come ogni valle ha la sua lingua, così ogni maestro ha la sua dottrina.

Mons. E. Lamotte, grande studioso del buddhismo, nella sua opera *Histoire du Bouddhisme indien* (1958),¹⁸ si lamenta che il Buddha abbia lasciato il suo ordine senza una guida, una gerarchia, e pensa che questo sia all'origine delle fratture delle dottrine e della

¹⁸ Cf. E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien*, Université de Louvain, Louvain 1958.

formazione dei gruppi diversi. Se questo è vero, occorre però notare anzitutto che un nucleo centrale di dottrine è presente in ogni forma di buddhismo ed è condizione «sine qua non» del raggiungimento del *nirvana*. Si tratta del rendersi conto della realtà del dolore, del fatto che il dolore è causato dal desiderio e che, di conseguenza, l'illuminazione porta alla cessazione dell'offuscamento morale e dell'ignoranza circa la realtà vera della vita.

Al di là di questo quadro fondamentale però che rispecchia il discorso di Benares e il significato delle quattro nobili e sante verità, che cosa intendiamo per «sapienza» quando esaminiamo i testi buddhisti, e qual è il significato che se ne deduce nel contesto della nostra prospettiva sapienza/rivelazione?

Sforbiciando tutta la letteratura e i testi sacri del buddhismo classico antico proprio del Canone *Pali*, vorrei qui riferirmi esclusivamente ai *Sutra della Prajnaparamita* del buddhismo mahayana, che nella loro parte più antica vanno dal II o III secolo a.C. fino al I secolo d.C.¹⁹

La scelta di discutere brevemente questi testi è data dal fatto che essi trattano espressamente della «sapienza suprema»: *Prajnaparamita* è il nome di questi testi e significa letteralmente «sapienza suprema»; in secondo luogo la scelta è significativa per il fatto che tali *sutra* sono la prima grande teorizzazione del buddhismo antico tramite la riflessione specifica sulla sapienza di cui la dottrina del Buddha si fa portatrice.

Anche in questi testi come nei testi delle *Upanishad*, la sapienza assume due significati fondamentali: vi è la *prajna* come stato di coscienza che deriva dalla conoscenza e dall'analisi. È una *prajna* come conoscenza della grammatica, della medicina o in genere di qualche abilità mondana. Tale conoscenza è molto vicina al significato esaminato sopra di *vijnana* nel contesto delle *Upanishad*. Però i testi fanno poi riferimento anche a un'altra sapienza, alla *prajna* fondamentale o *paramartha* (suprema), che è di carattere più metafisico e scaturisce da una profonda visione di come le cose sono realmente. Con il tempo, poiché l'importanza di conoscere la vera e profonda realtà domina sempre più il mondo buddhista, la *prajna* assume «tout-court» il significato del discernimento vero circa il modo di essere delle cose. In tal senso il concetto di *prajna* si avvicina sempre di

¹⁹ Sull'argomento si veda ora in italiano il bel libro di P. WILLIAMS, *Il Buddhismo mahayana. La sapienza e la compassione*, Ubaldini, Roma 1990, 53.

più al concetto upanishadico di *jnana*: si tratta della vera sapienza e non più di una conoscenza analitica e fatta di particolari. E poiché si può acquistare questa «sapienza» soltanto tramite la meditazione profonda e la visione non duale della realtà, il concetto di *prajna* diventa un termine adatto per indicare una conoscenza non concettuale e non duale, in maniera del tutto analoga al *jnana* indù.

Alla fine, vi è un ultimo passaggio importante: i termini *prajna* e *prajnaparamita*, in virtù di una consapevolezza non concettuale e non duale, finiscono per indicare il valore intuitivo, illuminante, della verità e a livello di contenuto tendono a confondersi con la consapevolezza fondamentale del vuoto e della vacuità di ogni realtà.²⁰

Dunque, attraverso vari passaggi e varie stratificazioni, la *prajna* altro non è che la sapienza, frutto di un'illuminazione per cui si comprende, come d'improvviso, quanto la realtà sia vuota (*sunyam*): ogni cosa è assolutamente priva di un'esistenza intrinseca o fondamentale e tutto è limitato alla sfera della realtà convenzionale. Il vero messaggio della sapienza (*prajnaparamita*) è un ampliamento dell'insegnamento buddhista della mancanza di un «sé» fino all'affermazione della mancanza di essenza di tutte le cose senza alcuna eccezione. Secondo molti studiosi, il passo in avanti dei *Sutra della Prajnaparamita* starebbe proprio in questa consapevolezza allargata data dallo spostamento dell'assenza del «sé» di cui già il Buddha parlava, alla elusività totale anche dei singoli *dharma*, e cioè di ogni singola realtà.²¹ Qual è la natura interna delle cose (*svabhava*)?²² Si può rispondere soltanto attraverso la negazione: le cose tutte sono in-essenziali, im-ponderabili, sono uguali: non c'è un meglio e un peggio, sono tutte alla stessa stregua, non valgono nulla. È chiaro allora che non ha senso affidarsi ad esse. Attaccarsi alla realtà del mondo, lasciarsi attrarre dalle cose è proprio dello stolto, non del saggio. Un sutra dice che al Bodhisattva sono indispensabili due cose

²⁰ Le riflessioni sulla *prajna* sono riprese da P. WILLIAMS, *Il Buddhismo mahayana...*, 55-58.

²¹ Si veda E. CONZE, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, Four Seasons Foundation, Bolinas 1973, 98, dove si afferma: «Nessuno può ottenere uno solo dei frutti di una santa vita... se non accetta con pazienza la elusività del dharma».

²² Sul concetto di *svabhava* si veda in particolare l'opera di CANDRAKIRTI, *Praśānapāda*. Per un'introduzione cf. C. RIZZI, *Candrakīrti*, EMI, Bologna 1983, in particolare 45s.

per l'esercizio della sua sapienza: «Non trascurare mai gli esseri viventi e riconoscere che tutte le cose sono vuote».

Al seguito di Conze, vorrei qui approfondire il termine di *sunyam* (vuoto) che è fondamentale nella *Prajnaparamita* e che poi acquista tutto il suo valore semantico nella scuola di Nagarjuna, la cosiddetta «scuola Madhyamaka» che appare interpretare in maniera molto coerente i sutra in questione.

La parola sanscrita *sunyam* sarebbe derivata dalla radice *svi* che porta al tedesco *schwellen* che significa «gonfiare» e che ha il suo corrispondente greco in *ky*. Il significato di *geschwollen* viene poi avvicinato da Conze al significato del latino *cumulus* e ai termini rispettivi di *koilos* in greco, *cavus* in latino e *hohl* in tedesco. Tutto ciò starebbe a indicare una realtà che è apparente e che dentro è vuota perché semplicemente «gonfiata». Per altro verso sembra che il sanscrito *sunyam* sia all'origine del *shifr* introdotto dagli arabi verso il 950 d.C. Verso il 1150 la parola sarebbe entrata in Europa passando da *shifr* a *chifra*. E *chifra* era inizialmente lo zero, e niente altro che il termine sanscrito *sunyam*.²³

Ci si potrebbe fermare qui sull'indagine circa la «sapienza» nei *Sutra della Prajnaparamita*, notando però come in quello stesso periodo, e cioè verso il 200 a.C., ci fossero degli sviluppi analoghi anche nel bacino orientale del Mediterraneo. I libri della sapienza dell'Antico Testamento sono sorti circa nello stesso periodo della prima stesura della *Prajnaparamita*. Più tardi gli gnostici e i neoplatonici sotto l'influsso di Alessandria svilupparono una letteratura che riconosceva alla sapienza (*sophia*) un ruolo decisivo e da Filone fino a Proclo si trovano molte concordanze e paralleli con il testo della *Prajnaparamita*. Da parte cristiana ci fu uno sviluppo che continuò fino a Origene e a Dionigi l'Areopagita. L'*agia sophia* è una testimonianza importante del significato della sapienza nella Chiesa orientale. Alcuni autori hanno parlato di derivazione dei temi sapienziali dalla *Prajnaparamita* del buddhismo antico. È difficile tuttavia poter portare delle prove storiche che possano confermare il passaggio. Occorre notare del resto che mentre la *sophia* ha un suo compito ben determinato nella creazione del mondo,²⁴ la *prajnaparamita* non ha alcuna funzione cosmica e non ha nulla a che vedere con l'origine del

²³ Cf. E. CONZE, *Der Buddhismus*, Kolhammer, Stuttgart ⁸1986, 123-124.

²⁴ Si veda l'opera della *sophia* come demiurgo in H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, in particolare 206ss.

mondo. Eppure anche l'iconografia della *sophia* ha qualche cosa in comune con quella della *prajnaparamita*. Una miniatura del X secolo d.C. è di grande interesse a questo proposito e riporta a un esemplare di epoca alessandrina. Qui la mano destra della *sophia* è alzata nel gesto di impartire un insegnamento, mentre la mano sinistra porta un libro. Questo atteggiamento è del tutto simile alle statue indù che rappresentano la *prajnaparamita*. Forse si tratta soltanto di «archetipi» dell'umanità, secondo la visione di Jung, che in determinate epoche hanno avuto espressioni analoghe? È una ipotesi.²⁵

CONSIDERAZIONE INTERMEDIA

Anche a proposito della concezione della *prajna* buddhista è bene stabilire alcune caratteristiche e notare alcuni tratti in ordine al tema religioso di fondo: sapienza/rivelazione.

Nella sua pienezza, anche la *prajna* è una conoscenza intuitiva, trascendentale, che comprende ogni grado di realtà e tutto ingloba. In questo quadro è chiamata *sarvajnata* e spesso nei testi del mahayana passa anche come sinonimo di «illuminazione» (*bodhi*). È vero che il mondo buddhista ha sempre avuto una concezione più razionale e concettuale della conoscenza e si è avvalso in modo particolare di una analitica esistenziale e psicologica come poche scienze furono in grado di fare nell'antichità. Però occorre dire che tale conoscenza è ancora la conoscenza inferiore, è la *prajna* convenzionale che porta a riconoscere la verità quotidiana di cui parla ampiamente Candrakirti.²⁶ La perfetta sapienza, invece, fa conoscere la realtà (*tattva*) vera che è appunto la vacuità. Ma per conoscere questa verità non è sufficiente il ragionamento, occorre la meditazione, la visione profonda, occorre arrivare alla *bodhi* (illuminazione).

Dunque, se nel buddhismo si assiste maggiormente a una sapienza che nasce dal basso, dalla razionalità, da un metodo induttivo che non ha un suo corrispondente nell'induismo, anche la sapienza buddhista al suo stadio perfezionato diventa intuizione, visione, illuminazione. Anche il buddhismo raggiunge in ultima istanza una coscienza «liminale» e sublime, al cui livello è difficile distinguere tra

²⁵ La tesi è ancora di E. CONZE, *Der Buddhismus*, 134-135.

²⁶ Si veda P. WILLIAMS, *Il Buddhismo mahayana...*, 86.

conoscenza e fede, tra rivelazione e gnosi. Appare infatti evidente come esperienza religiosa profonda e rivelazione come illuminazione si compenetrino e si lascino reciprocamente fecondare.

3. Sapienza o rivelazione? Filosofia religiosa e rivelazione nell'induismo e nel buddhismo

Dopo l'analisi della concezione della sapienza nelle religioni orientali, arriviamo alla stretta finale. Occorre ripensare alla questione che ho posto all'inizio come un problema fondamentale per il dialogo interreligioso, oltre che per la comprensione fenomenologica del mondo delle religioni.

La sapienza è l'ancella minore della rivelazione, è auto-conoscenza e dunque un risultato delle possibilità umane, o è una realtà nuova, che si cala nell'uomo e che è traducibile in un contesto «rivelativo» con una tipizzazione analoga a quella da sempre attribuita alla rivelazione?

Occorre ricordare quanto ha osservato anche il Tucci, descrivendo le esperienze supreme buddhiste in un contesto tantrico:

«Esse non sono più localizzabili né in uno spazio, né in un tempo, perché spazio e tempo appartengono al mondo apparente, che è un mondo non esistente. Sono situazioni destinate a dissolversi in una trascendenza atemporale. Sia l'esperienza goduta nel momento della vita sia quella del momento del frutto è coincidenza con la coscienza pura per la quale non è applicabile nessuna delle nostre categorie di pensiero. In questa realtà essenziale non esiste dualità tra un Qui e un Là, tra un Adesso e un Dopo: tale dicotomia non è che un fugace, ir-reale incresparsi d'onde al di sopra della luce immobile di quella coscienza senza contenuto».²⁷

Anche l'esperienza che si fa nello zen e che porta al *satori* viene descritta da molti autori in modo analogo.

Se le cose stanno così, che cosa ci vieta di parlare di «*innere Offenbarung*», di «rivelazione interna», a proposito della «sapienza suprema dell'induismo e del buddhismo, in cui si vivono queste espe-

²⁷ Cf. G. TUCCI, *Le religioni del Tibet*, Ed. Mediterranee, Roma 1986, 77.

rienze di trascendenza? Per altro verso, ci si può domandare: i profeti che hanno ricevuto la rivelazione, attraverso quale processo di appropriazione possono aver percepito la rivelazione come rivelazione, se non ancora nella profondità del loro spirito?

Forse è arrivato il tempo in cui si dovrebbe poter parlare di cristianesimo «sapienziale» e di sapienza indù e buddhista «rivelata». Nonostante tutte le critiche che si possono rivolgere all'esegesi biblica di Bultmann, sembra impossibile negare almeno un merito al teologo di Marburgo: quello — poi confermato dal Vaticano II — che non c'è rivelazione nel senso forte della parola senza auto-rivelazione dell'uomo a se stesso.²⁸

Ma il problema della rivelazione, entro un contesto esperienziale umano, se può essere risolto a livello storico-religioso nella mutua appartenenza di «sapienza» suprema e rivelazione, sembra porre un problema teoretico quasi insuperabile, messo di recente a fuoco da un bel saggio di Jean Luc Marion. L'autore va al centro della problematica quando afferma, tramite Kant e Fichte, che, se la rivelazione è altro dalla ragione dell'uomo, non è possibile che nasca nell'esperienza interna dell'uomo: *non è possibile esperire la possibilità di una impossibilità*. Siamo in una impasse totale. Il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* di Fichte appare emblematico. In Hegel è vero che la rivelazione non si oppone alla ragione, ma alla fine tale rivelazione si inaridisce in una pura auto-evidenza dello spirito.²⁹

Per J.L. Marion la filosofia di Husserl ha portato una novità di rilievo: il dato della coscienza: *l'es gibt* come originario, come intuizione originaria che è fonte di conoscenza per se stessa senza rinvii e senza rimandi a cause, a dei «perché» a cui sia necessario trovare ulteriori spiegazioni. Così Husserl legittima in modo del tutto particolare il vissuto religioso, in quanto dato intuitivamente, senza che esso debba avere una spiegazione razionale. Però anche questo superamento della metafisica attraverso la fenomenologia non è sufficiente per il filosofo francese. Per la fenomenologia infatti ci sarebbe ancora un limite invalicabile per il darsi della rivelazione: l'io e il suo orizzonte. E ogni orizzonte, «determinando a priori la scena dei fe-

²⁸ Tale merito è riconosciuto a Bultmann anche dal teologo francese Geffré. Cf. C. GEFFRÉ, «Révélation et expérience historique des hommes», in *Laval théologique et philosophique* 46(1990), 14ss.

²⁹ Cf. J.L. MARION, «Filosofia e rivelazione», in *Studia Patavina* 36(1989), 425-443, qui 427.

nomeni a venire, delimita il possibile, dunque limita o impedisce la rivelazione». ³⁰ Come infatti pensare la rivelazione in quanto sorpresa, se deve iscriversi necessariamente in un orizzonte?

Si dà chiaramente una situazione paradossale per cui «gli ostacoli alla rivelazione coincidono esattamente con le condizioni della rivelazione stessa». ³¹ L'autore alla fine propone una via d'uscita che mi appare molto interessante e che va a congiungersi — a mio avviso — con il concetto più profondo di sapienza come è stato semantizzato sopra. La via d'uscita chiede due condizioni: *che l'io ammetta il suo carattere non originario e lo pensi fino al suo darsi originario; e che l'orizzonte si lasci saturare dal darsi invece di pretendere di determinarlo a priori*. Ora, credo che, se J.L. Marion conoscesse abbastanza bene il valore che assume la *jnana* e la *prajnaparamita* nei rispettivi mondi orientali, vedrebbe adempiute le sue richieste. Nel concetto orientale di «sapienza» l'io ammette il suo carattere non originario fino al punto da scomparire in quanto io. L'io (*ahamkara*) nella sapienza suprema scompare per dare posto al Divino, all'*Atman*: l'orizzonte dell'io si allarga fino a farsi espressione dell'assoluto che lo abita. La seconda richiesta è conseguente alla prima: l'io scompare per dare spazio alla luce che illumina, all'*Atman* che è lo spirito come vero e nuovo soggetto attraverso cui comprendere la realtà. La sapienza non appartiene all'uomo, viene dal Divino; è opera spirituale e trascendentale.

Sapienza e rivelazione si possono dunque incontrare e valorizzare reciprocamente in un contesto in cui l'una esalta lo spirito divino nell'uomo e l'altra lo spirito di Dio nella storia, in una combinazione di immanenza e trascendenza, di consapevolezza e di illuminazione, di senso e di mistero del senso.

Sotto questo profilo si potrebbe ipotizzare per un prossimo futuro una teologia cristiana che superi la dicotomia tra rivelazione e sapienza e che dia avvio a un vero rinnovamento della teologia delle religioni; ambito di studi che da troppo tempo appare stagnante ed etnocentrico.

³⁰ Cf. J.L. MARION, «Filosofia e rivelazione», 440.

³¹ J.L. MARION, «Filosofia e rivelazione», 437.

VI

GNOSI E GNOSTICISMO: RICORRENTE TENDENZA DI UNIVERSALIZZAZIONE DELLA FEDE. RICOGNIZIONE STORIOGRAFICA

PIER ANGELO CAROZZI

Premessa

In uno splendido *robâ'i* di Omar Khayyâm di Nishâpûr, notevole e poeta mistico persiano, vissuto tra i secoli XI e XII della nostra era, leggiamo: «Di religione meditano pensosi alcuni degli uomini, / Altri si struggono di dubbi sulla via della scienza. / Temo che un giorno non si levi un grido d'un tratto: / O stolti! La via vera non è né questa né quella!». ¹ È la proclamazione del primato della gnosi come vera via, mistero iniziatico, trascendente qualsivoglia forma codificata di cultura religiosa.

Dieci secoli prima, nell'Alessandria ellenistica e cristiana, Tito Flavio Clemente si era espresso in termini analoghi in quei suoi appunti esoterici, utilizzati in una ristretta cerchia di discepoli, conosciuti sotto il titolo di *Stromati*: «La gnosi consegnata dalla tradizione per grazia di Dio, è affidata quale deposito a quanti si sono mostrati degni della dottrina, dalla quale risplende la dignità della carità, dalla luce verso la luce». ²

Qui la gnosi, conoscenza di tipo intuitivo o iniziatico, viene equiparata a una mistica teologica. Non solo, immediatamente di seguito al passo riportato, l'autore egiziano, maestro nella comunità cristiana alessandrina, identifica la gnosi con la teologia: «Gnosi è dimostrazione certa e autorevole di quanto è stato appreso per fede, essa è edificata sulla fede mediante la dottrina del Signore, essa conduce all'infallibile e all'intelligibile con l'aiuto della scienza». ³ «Ἐκ πίστεως γὰρ

¹ Cf. OMAR KHAYYÂM, *Quartine [Robâ'iyyât]*, a cura di A. BAUSANI, Torino 1979, 52.

² In PG 9, VII, X, 480 A.

³ In PG 9, VII, X, 481 A.

εἰς γνῶσιν», aveva annotato precedentemente nel quinto libro degli *Stromati*;⁴ «Pertanto noi siamo credenti per quanto non è creduto, e gnostici per ciò che non è conosciuto, vale a dire gnostici per ciò che non è conosciuto né creduto dalla totalità degli uomini, ma che è creduto o conosciuto da pochi; o gnostici non a parole, per falsa ostentazione di opere, ma per la contemplazione stessa».⁵

In un clima culturale parimenti egiziano, se non alessandrino, l'autore dell'*Asclepius* ermetico vedeva nell'amore sincero per la filosofia il solo desiderio di conoscere meglio la divinità attraverso un'abituale contemplazione e una santa pietà: «[...] Nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio».⁶

Al tramonto dell'antichità romana anche la voce di Boezio si leva nitida a indicare il sentiero autentico che porta al Divino con espressioni di sapore gnostico: «Tu quoque si vis / lumine claro / cernere verum / tramite recto / carpere callem...».⁷ Lo stesso autore, poi, apostrofa Dio con una litania teologica di stile mantrico, che non si erra a definire di spessore gnostico, specie in tema di visione generatrice: «Tu requies tranquilla piis, te cernere finis / principium vector dux semita terminus idem».⁸

1. Il risveglio (o il ritorno?) contemporaneo della gnosi

Dalla metà degli anni '80 del nostro secolo — pertanto da non molti anni — si parla e si scrive di un «risveglio della gnosi».⁹ Di certo assistiamo a una riapparizione di esperienze religiose o sapienziali, diversificate e di impronta sincretistica, che si possono facilmente ricondurre alla tipologia storica della gnosi. Di fronte a siffatte manifestazioni dobbiamo tuttavia porci un interrogativo e affrontare un problema: perché questo riemergere della gnosi?

⁴ In PG 9, V, 1, 233 A.

⁵ PG 9, V, I, 233 B.

⁶ *Asclep.* 12. Cf. *Corpus Hermeticum*, tomo II, a cura di A.D. NOCK-A.J. FESTUGIÈRE, Paris 1960, 311.

⁷ *De consol. phil.* I, VII, 20-24. Cf. A.M.S. BOETHIUS, *Philosophiae Consolationis*, a cura di K. BÜCHNER, Heidelberg 1960, 20 e 57.

⁸ Chiusa dell'inno IX nel libro III del *De consolatione philosophiae*.

⁹ Cf. J. VERNETTE, «Réveil de la gnose», in *Etudes* 366(1987), 375-387.

1.1 LO STUDIO DELLA GNOSI DEL TARDO ANTICO

Presentandosi essa alla ribalta storica come continuità differente, piuttosto che come novità assoluta, c'è un rapporto e, se c'è, di quale genere tra la gnosi contemporanea e quella forma ormai storicamente definita di gnosi, propria dei secoli II e III d.C. che si è denominata gnosticismo? È davvero, quest'ultima forma di gnosi, divenuta paradigmatica per le gnosi successive (e la responsabilità è tutta teologica), il solo parametro atto a misurare la valenza tipologica e storica della gnosi?¹⁰

Oltre le gnosi dualistiche medievali — bogomilismo e catarismo in primis — e le affini varietà rilevabili nella gnosi delle mistiche cristiane del medioevo europeo, la gnosi espressa dalle tradizioni esoteriche dell'umanesimo e del rinascimento — da Marsilio Ficino a Pico della Mirandola a Giordano Bruno — si distacca ma non si allontana dalla teosofia (di un Böhme, per esempio) e dalla palese valenza gnostica operante in tutta la tradizione massonica.¹¹ È il problema ricorrente del rapporto tra religione e secolarizzazione, meglio, tra eteronomia e autonomia di salvezza. Problema storico e insieme storiografico.

1.2 L'ESPERIENZA PSICOLOGICO-CATEGORIALE DELLA GNOSI

Accanto a una continuità genetica del fenomeno gnostico (e uso l'aggettivo nell'accezione propria di una gnosi dello gnosticismo cristiano di cui sopra), ritengo si possa e si debba valutare il peso specifico categoriale della *gnosi* come *soteriologia*, atta a rispondere alle

¹⁰ Obbligato è il riferimento alle ricerche e agli studi di Henri-Charles Puech, di Ugo Bianchi e di Kurt Rudolph, per menzionare solo alcuni degli studiosi più rappresentativi della gnosi e dello gnosticismo. Cf. H.-C. PUECH, *En quête de la gnose*, I. *La Gnose et le temps et autres essais*; II. *Sur l'Evangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Paris 1978; U. BIANCHI, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, Leiden 1978; K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977, Leipzig ²1980, Göttingen ³1991. Si vedano inoltre gli studi pertinenti di G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1983, ²1987; e ID., *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio*, Roma-Bari 1990. Sull'attualità culturale del problema cf. ora M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, Milano 1993.

¹¹ Si veda a proposito l'eccellente contributo di G. SFAMENI GASPARRO, «Sur l'histoire des influences du Gnosticisme», in *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, a cura di B. ALAND, Göttingen 1978, 316-350. Una monografia che ha fatto epoca sulla storia della tradizione gnostica, particolarmente ermetica, è il lavoro di F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, tr. ital. Bari 1969.

attese di salvezza in tempi e luoghi diversi, senza una vera e propria dipendenza storica da quella gnosi cristiana che si denomina gnosticismo. In altri termini, è giunto il momento di parlare — in sede storiografica e di alta divulgazione culturale — di *religione della gnosi* o di *religione gnostica*,¹² dove il termine gnosi diventi il referente ultimo di ogni esperienza religiosa di tipo soteriologico, nella quale la conoscenza, la γνῶσις appunto, intesa o come sapere totale e assoluto, fine a se stesso, o come assimilazione al divino attraverso un approccio personale e intuitivo di tipo ascetico-mistico, costituisca l'approdo di un itinerario esistenziale.

Non si può non concordare con quanti affermano che «parlare, oggi, di “risveglio della gnosi” è, dunque, da un punto di vista storico-comparativo e fenomenologico, legittimo, anche se il prezzo da pagare, in questo caso, consiste nell'intendere in modo vago e generico il termine in questione. Parlare, invece, di “ritorno della gnosi” implica che tra l'antica gnosi e le forme recenti [...] esista qualcosa di più di una vaga parentela fenomenologica: esse sarebbero collegate da un albero genealogico, che contempla la ripresa, più o meno sistematica, di temi e motivi propri dell'antico gnosticismo, conservati in vita dalle tradizioni esoteriche cristiane e pronti ad affiorare in determinate fasi della storia culturale europea e americano-statunitense».¹³

1.3 LA GNOSI OGGI

La presenza della gnosi nell'attuale dibattito culturale è funzionale alla fondazione di una visione secolarizzata del mondo che viene edificandosi dentro una mitologia della gnosi, collocabile a sua volta tra le svariate manifestazioni delle moderne «mitologie della ragione».¹⁴ Si entra pertanto nella «vexata quaestio» del rapporto tra mito e modernità e «ciò che deve ora interessarci è la sfida particolare che il pensiero gnostico ha continuato e continua a sollevare nei confronti di aspetti fondamentali del pensiero moderno. Si tratta di una sfida che non sempre, anzi raramente, presenta rapporti di di-

¹² Nell'accezione specificamente storico-religiosa datale da Jonas, si veda particolarmente la fondamentale monografia: H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, sulla quale dovremo ritornare più avanti.

¹³ Cf. G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi*, 6-7.

¹⁴ Cf. *Mitologie della ragione*, a cura di M. COMETA, Pordenone 1989. Sull'argomento era già intervenuto con annotazioni, a tutt'oggi condivisibili, F. JESI, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano 1972, 7-9.

pendenza genetica con la gnosi antica, che, dunque per la sua stessa natura, sorge e si impone, spesso e volentieri, non dall'esterno, ma dall'interno stesso della nostra tradizione di pensiero, ma che proprio per questo, è altrettanto, se non più importante, per la nostra autocomprensione, dello studio della gnosi antica».¹⁵

Risulta ovvio l'intrecciarsi, a questo proposito, della duplice valenza — storica e antropologico-fenomenologica — dell'esperienza gnostica in una prospettiva diacronica e insieme sincronica, per cui il «ritorno della gnosi» è al tempo stesso un «risveglio della gnosi», in un'analogia di tempo della storia e di tempo dello spirito.

In un saggio rilevante sul «mito dogmatico della gnosi», J. Taubes aveva già da un ventennio contribuito, non solo ad animare, ma a fondare con nuove proposte critiche quella *Mythos-Debatte* tedesca che nell'ultimo decennio ha cercato di riformulare, rivisitandola, la mitologia del moderno con una nuova mitologia. È lo stesso Taubes che, intervenendo nel volume da lui curato su «gnosi e politica», sostiene che «la storia dell'indagine sulla gnosi può essere letta in due modi. In primo luogo, essa serve soprattutto lo studio della gnosi tardo-antica. Essa può, però, anche essere letta come un palinsesto, che serve a determinare il luogo del presente».¹⁶

Porsi, oggi, il problema della gnosi e studiarne la genesi e lo sviluppo storico nella sua tipologia, equivale a soddisfare la domanda di una sapienzialità laica che la religiosità secolarizzata e auto-istituzionale dell'uomo contemporaneo inoltra alle inevase aporie di un vissuto smarrito tra il crollo diveniente delle ideologie e dei regimi religiosi e l'ecumenicità di un pensiero ancora in gestazione. Per il non credente — ateo o agnostico che sia — la gnosi risulterebbe la fascinosa risposta alle delusioni della razionalità, del moderno e della politica; per il credente — qualunque sia la religione che professi (e mi riferisco specialmente al mondo occidentale) — la gnosi costituirebbe l'effettivo superamento della religione istituzionale e quindi una libera scelta di fede, di tipo universale e oltre la singola religione storica professata, sentita e vissuta quale istituzione necessaria e delimitante di appartenenza.

¹⁵ Si veda G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi*, 11. Cf. sull'argomento lo studio di C. COLPE, «The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature», in *The Rediscovery of Gnosticism*, a cura di B. LAYTON, Leiden 1980, I, 33.

¹⁶ J. TAUBES, «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute», in *Gnosis und Politik*, a cura di Id., München 1984, 9.

In un mondo di uomini che si va delineando come transculturale e sopraculturale, la scelta gnostica parrebbe forse essere al tempo stesso un appello alla ragione e una richiesta di rivelazione, una fede nella trascendenza che non mortifichi l'immanenza. A tutt'oggi, questo tipo di fede e di opzione religiosa, storicizzatosi come gnosi, appare elitario e di contestazione, una religione di *happy few*, che ciononostante ha sempre predicato un verbo di ecumenicità e di tolleranza nei confronti di non poche espressioni religiose del passato e del presente, qualificandosi sempre con coerenza — mi si permetta il bisticcio — quale religione transreligiosa e metareligiosa. Appunto una ricorrente tendenza di universalizzazione se non della fede, dell'esperienza del Divino. Di qui il valore categoriale, cioè perenne, metatemporale, della gnosi; di qui la sua attualità in una società che vive un passaggio epocale di fine secolo, di fine millennio, tra crolli, riscatti e rifondazioni culturali, in una creatività tumultuosa e contraddittoria di apparenti e lentissime acquisizioni.

2. La tipologia storica di gnosi e gnosticismo

Salutando le due grandi scoperte gnostiche del nostro secolo, la biblioteca manichea a Medīnēt Mādī (a sud-est di El-Fayyūm, nel medio Egitto) nel 1930, e i codici copti a Nag Hammadi (a nord-ovest di Luxor e Tebe, vicino al luogo dove sorgeva l'antica borgata di Khenoboskion, nell'alto Egitto) nel 1945, Gilles Quispel così scriveva: «È stata riscoperta una religione universale [...]. Non è lontano il tempo nel quale coglieremo il senso della gnosi tutta intera, dalla fonte alla foce. La filosofia, la storia delle religioni e lo studio dei simboli sono chiamati a una concertazione di studi per stabilire la *carta* di un mondo nuovo». ¹⁷ Sono lontani i giorni nei quali Ernest Renan, in pieno XIX secolo, apostrofava lo gnosticismo quale «esempio memorabile delle aberrazioni di cui è capace lo spirito umano in delirio». ¹⁸

2.1 TENTATIVI DI DEFINIZIONE DELLA GNOSI

I modi di definizione della gnosi sono svariati e numerosi nelle lingue della cultura europea.

¹⁷ Cf. G. QUISPEL, *Gnosis und Weltreligion*, Zürich 1951, I, 12.

¹⁸ Si veda E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris 1925, 3.

Italia

L'*Enciclopedia Italiana* (²1951) presenta non la voce gnosi, ma la voce «gnosticismo» e ne è autore Michelangelo Guidi, già professore di letteratura araba e specialista di storia del cristianesimo nell'Università «La Sapienza» di Roma. L'impianto della voce, che risale agli anni '30, è ancora di tipo eresiologico e non storico-religioso.¹⁹

L'*Enciclopedia Cattolica* (1951) dedica invece una voce specifica alla «gnosi», scritta da P. Bernard Schultze s.j., docente nel Pontificio Istituto Orientale di Roma, il quale imposta l'articolo secondo una metodologia pure storico-eresiologica.²⁰

L'*Enciclopedia Filosofica* (1957), edita dal Centro di Studi Filosofici di Gallarate, pubblica congiuntamente «gnosi» e «gnosticismo» come unica voce e privilegia lo gnosticismo secondo una metodologia storico-religiosa. Ne è autore Giuseppe Faggin, studioso di filosofia antica e specialista del tardo antico nell'ambito della scuola padovana.²¹

La voce «gnosi» dell'*Enciclopedia Europea* (1977) è di Manlio Simonetti, storico del cristianesimo antico all'Università «La Sapienza» di Roma, che tratta l'argomento in un'onesta sintesi storico-religiosa che distingue le due tipologie della gnosi e dello gnosticismo.²²

L'*Enciclopedia delle Religioni* (1970-1976), registra il termine nel lemma seguente dovuto ad Alfonso Maria di Nola: «Con “gnosi” si intende, per una convenzione (peraltro non universalmente accettata dagli studiosi o, almeno, non costantemente rispettata), una speciale forma di esperienza-conoscenza salvifica, assumendola a “tipo” di esperienza religiosa, indipendentemente dai sistemi in cui essa si pone come fatto centrale».²³

Francia

Il *Dictionnaire de la langue française* del Robert (1969) riporta per «gnose» sia «connaissance suprême des mystères de la religion», che «philosophie suprême initiatique et ésotérique, contenant toutes les connaissances sacrées».

¹⁹ Cf. *Enciclopedia Italiana*, Roma ²1951, XVII, 446-449.

²⁰ Cf. *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1951, VI, 876-882.

²¹ Cf. *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1957, II, 840-846.

²² Cf. *Enciclopedia Europea*, Garzanti, Milano 1977, V, 592-593.

²³ Cf. *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze 1970, III, 465.

Il *Dictionnaire de la langue française* del Littré (1967) definisce «gnose» come «terme de théologie. La science religieuse supérieure».

Ma è il *Dictionnaire de l'Académie Française* (1878) ad ammettere per la prima volta il termine «gnose» definendolo — sulla scorta del Littré (nell'edizione del XVII secolo) — «terme de théologie. La science supérieure de la religion».

Con *Le Grand Larousse encyclopédique* (1962), la voce «gnose» riceve una attenzione più approfondita; viene detta: «science religieuse qui se dit supérieure aux croyances vulgaires. (Le terme s'applique presque exclusivement à un courant de pensée religieuse bien déterminée, le gnosticisme)», ed estensivamente: «philosophie suprême, contenant toutes les connaissances sacrées réservées aux initiés».

La *Encyclopaedia Universalis* (1968), infine, riporta la voce «gnose» firmata da J. Deluzan.²⁴

Gran Bretagna

La *Encyclopaedia Britannica*, ancora nell'edizione del 1967 non ha la voce «gnosis», così come questa non appare nella classica *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1913) di J. Hastings.²⁵

Solo la *New Catholic Encyclopaedia* (1967) presenta un articolo di George McRae su «Christian Gnosis».

Germania

Nel dizionario tedesco *Der Grosse Herder* (1933) leggiamo sotto «Gnosis»: «Erkenntnis, Wissen, dann bes. Geheimwissen, geheimes Heilwissen. So im Altertum in der hermetischen und mandäischen Literatur».

La parola «Gnosis» non compare nella prima edizione in cinque volumi dell'enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* di H. Gunkel (1910), ma la terza edizione (1958) vi dedica un lungo articolo, la cui rilevanza è già possibile valutare nella definizione del termine: «Mit Gnosis im engeren Sinne, bezeichnet man eine religiöse Bewegung der Spätantike, die nicht mehr als die jeweils konti-

²⁴ Cf. *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1968, VII, 782-787.

²⁵ Cf. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, Edinburgh 1913.

nuirliche Fortsetzung der in den Mittelmeerländern, in Mesopotamien und Iran originären Religionen verstanden werden kann, sondern ihnen allen gegenüber etwas im zentralen religiösen Impuls Neues darstellt».²⁶ Già nella seconda edizione (1928) H. Leisegang aveva comunque dato una duplice e articolata definizione al termine «Gnosis».

2.2 TENTATIVI DI DEFINIZIONE DELLO GNOSTICISMO

Italia

Già lo si è sopra specificato sulla voce «gnosticismo», dovuta a M. Guidi, nella *Enciclopedia Italiana*; analogamente il discorso valga per la stessa voce nell'*Enciclopedia Filosofica* del Centro di Gallarate e nell'*Enciclopedia Europea*.²⁷

Nell'*Enciclopedia delle Religioni* leggiamo: «Con “gnosticismo”, si indica l'insieme dei sistemi e delle sette che raggiungono la loro massima espansione fra il II e il III secolo d.C. e si intersecano e oppongono alle dottrine “ortodosse” della Chiesa cristiana». E il lemma, redatto da Di Nola, così prosegue: «In tale senso “gnosi” sarebbe un termine di stretto carattere tipologico, laddove “gnosticismo” si applicherebbe preferibilmente ad alcuni fenomeni storico-religiosi cronologicamente e geograficamente determinabili».²⁸

Per quanto riguarda la ricerca italiana, almeno nell'articolo dell'*Enciclopedia delle Religioni*, che comunque fa testo, sono stati recepiti gli auspici formulati al Colloquio di Messina «sulle origini dello gnosticismo» (1966), nel cui documento finale si scrisse: «Per evitare un uso indifferenziato dei termini “gnosi” e “gnosticismo”, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo “gnosticismo”, partendo metodologicamente da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la “gnosi” come conoscenza di misteri divini riservata a una élite».²⁹

Nell'ultimo convegno internazionale sullo gnosticismo svoltosi a Louvain-la-Neuve, nel Belgio vallone (marzo 1980), analogamente

²⁶ Cf. H. GUNKEL e altri, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1910 (²1928, ³1958), II, 1648-1662, in part. 1649.

²⁷ Cf. *supra*, note 19, 21 e 22.

²⁸ Cf. *Enciclopedia delle Religioni*, III, 465-466.

²⁹ Cf. *Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo BIANCHI, Leiden 1967, XX.

si è giunti alla redazione e alla pubblicazione di un documento finale che segna l'ulteriore progresso «su alcuni punti essenziali della tipologia storica dello gnosticismo, per quanto concerne: a) la forma; b) il contenuto del fenomeno gnostico e della ricerca ad esso relativa; c) la metodologia».³⁰

Francia

Il *Dictionnaire* del Littré (1967) s.v. «gnosticisme» lo definisce «système, hérésie des gnostiques»; mentre il Robert (1969) parla di «ensemble des doctrines de la Gnose qui apparurent vers le II^e siècle après J.C.».

Nel *Larousse* (1962) leggiamo: «système de philosophie religieuse dont les adeptes prétendaient avoir une connaissance complète et transcendante de tout», specificando inoltre il tipo di conoscenza dello gnosticismo e il suo fondamento dualistico.

Merita di essere riportata la definizione che il Migne, nel *Dictionnaire des religions* (1849) dà s.v. «gnosticisme»: «Doctrine monstrueuse et confuse qui, émanée des sanctuaires de l'Orient, tenta, dès le commencement du II^e siècle, de s'infiltrer dans le Christianisme en associant aux dogmes de la religion de Jésus, les mystères de la magie chaldéenne, de la cabale judaïque, de la théurgie égyptienne et de l'éclectisme alexandrin». Dal tenore di questa formulazione, gravemente teologica e antieretica, pare già di rilevare nello gnosticismo cristiano antico una specie di *modernismo* «ante litteram», l'ultima delle eresie, emersa nel cristianesimo cattolico contemporaneo e combattuta, all'inizio del XX secolo, con un linguaggio fortemente analogo a quello del Migne (nell'enciclica *Pascendi* di Pio X del 1907).

L'*Encyclopaedia Universalis* distingue la voce in due parti: gnosi e gnosticismo cristiano. L'articolo su «gnose», come si è detto sopra, è firmato da J. Deluzan; quello su «gnosticisme chrétien» da P. Hadot.³¹ La definizione dei due termini data da quest'ultimo è la seguente: «La gnose peut se définir comme une connaissance salvatrice qui a pour objet les mystères du monde divin et des êtres céles-

³⁰ Cf. *Gnosticisme et monde hellénistique, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980*, publiés sous la direction de Julien RIES, avec la collaboration de Y. JANSSENS et J.-M. SEVRIN, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, XVII.

³¹ Cf. *Encyclopaedia Universalis*, VII, rispettivamente 782-787 e 787-792.

tes et qui est destinée à révéler aux seuls initiés le secret de leur origine et les moyens de la rejoindre et à leur procurer ainsi la certitude du salut, que celui-ci soit obtenu ou non par une collaboration entre la grâce divine et la liberté humaine. L'idée de ce type de connaissance est apparue très probablement dans le judaïsme à l'époque et dans le milieu même où est né le christianisme et elle est restée vivante à la fois dans le christianisme orthodoxe ou hérétique et dans les mouvements religieux, tel le mandéisme, apparentés au judaïsme et au judéo-christianisme. Afin d'éviter des confusions ou des imprécisions, on réservera le terme "gnose" à ce type de connaissance religieuse et l'on n'utilisera le terme "gnosticisme" que pour désigner un mouvement religieux très particulier: l'ensemble des sectes et des écoles chrétiennes qui, durant les premiers siècles du christianisme, ont eu en commun une certaine conception de la gnose qui fut rejetée par l'Église du christianisme orthodoxe».³²

Gran Bretagna

Nell'*Encyclopaedia Britannica* (1966) compare l'articolo «Gnosticism» di G. Quispel, docente nell'Università di Utrecht: «A religious movement of late antiquity, with which the Christian Church came into contact. Gnosticism is not primarily or exclusively a Christian heresy but rather a religion in its own right, which is also known from pagan sources such as the *Corpus Hermeticum* and the *Oracula Chaldaica* and from the oldest sources of Jewish mysticism, which can be traced back to the 1st and 2nd centuries A.D.».³³ L'autore insiste sull'impronta del pensiero giudaico nella determinazione dello gnosticismo e, ultimamente, della tradizione egiziana.

Nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1913) E.F. Scott ha pubblicato un lungo articolo, «Gnosticism», in cui si legge: «Under this name are included all the manifold systems of belief, prevalent in the first two centuries of our era, which combined the Christian teachings with a *gnôsis*, or higher knowledge».³⁴ Così, nella prospettiva della ricerca anglosassone, lo gnosticismo è visto come una «combinazione» di cristianesimo e di insegnamento «superiore», con l'ammissione della difficoltà di vedere chiaramente in questo insieme di dottrine.

³² *Encyclopaedia Universalis*, VII, 787.

³³ *Encyclopaedia Britannica*, 1966, X, 505-507, in part. 505.

³⁴ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, 231-242, in part. 231.

Nella *New Catholic Encyclopaedia* (1967), un lungo articolo su «Gnosticism», curato da K. Schubert, presenta la seguente definizione: «The term Gnosticism usually designates a widespread religious philosophy, current especially in the early centuries of the Christian era, which was characterized by the doctrine that salvation is achieved through knowledge or gnôsis».³⁵

Il noto esegeta inglese R.McL. Wilson, nell'opera *Gnosis and New Testament* (1968), sottolinea che nello gnosticismo troviamo molti elementi ripresi da altre credenze: «Non sono gli elementi separati a essere gnostici in se stessi, ma la sintesi totale, il sistema nel quale essi sono combinati».³⁶ Wilson ha pure rilevato quattro elementi comuni ai differenti sistemi gnostici descritti dai padri della Chiesa:³⁷

1) una distinzione tra il Dio ignoto e trascendente da un lato e il Demiurgo o Creatore di questo mondo da un altro, identificandosi quest'ultimo comunemente col Dio dell'Antico Testamento;

2) la credenza che l'uomo nella sua vera natura è essenzialmente prossimo al Divino, scintilla della luce celeste imprigionata in un corpo materiale e sottomessa in questo mondo al dominio del Demiurgo e delle sue potenze;

3) un mito narrante una specie di caduta anteriore al mondo (una colpa o antecedente) per rendere conto del presente stato dell'uomo e del suo destino di liberazione;

4) il mezzo, la *gnôsis* salvatrice, grazie al quale si ottiene questa liberazione e per la quale l'uomo è destato alla coscienza della sua vera natura personale e della sua origine celeste. Questa liberazione, e il ritorno eventuale delle scintille di luce alla loro dimora celeste, significa nel tempo il ritorno di questo mondo al suo caos primordiale e la strenua opposizione delle potenze ostili.

Germania

Nell'enciclopedia tedesca, emanazione della «Religionsgeschichtliche Schule», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* di Hermann Gunkel e altri (1910), alla voce «Gnostizismus», di R. Liechtenhan, si legge: «ein Glied der allgemeineren Strömung des helleni-

³⁵ *New Catholic Encyclopaedia*, 1967, VI, 523-532, in part. 513.

³⁶ R.McL. WILSON, *Gnosis and New Testament*, Oxford 1968, 5.

³⁷ R.McL. WILSON, *Gnosis and New Testament*, 4.

stischen Synkretismus»,³⁸ presentando così lo gnosticismo come un ramo del sincretismo ellenistico, secondo la prospettiva tedesca di inizio secolo.

Nella seconda edizione dell'opera (1928), la voce «Gnosis» è trattata «religionsgeschichtlich», quindi secondo il metodo «storico-religioso» proprio della suddetta «Scuola»³⁹ e in una seconda parte, intitolata «Christlicher Gnostizismus», affronta l'aspetto «dogmengeschichtlich», in una prospettiva cioè di storia dei dogmi, secondo una metodologia teologica. Questa parte, firmata da C. Schmidt, il noto specialista di testi copti, tratta del Cristo nello gnosticismo, della soteriologia e della morale gnostiche.

La voce della terza edizione (1958) mantiene il titolo della seconda, cioè «Gnosis». Nella prima parte Carsten Colpe, l'autore, tratta della fenomenologia e della teologia della gnosi; la seconda parte «Gnosis und N.T.», firmata da E. Haenchen, parla della gnosi neotestamentaria; la terza parte, firmata da G. Kretschman, riprende il titolo della seconda edizione «Christlicher Gnostizismus», ancora «dogmengeschichtlich».⁴⁰

2.3 LA TIPOLOGIA DELLA GNOSI «GNOSTICA» E «CRISTIANA»

Clemente Alessandrino ci ha lasciato una lucida e famosa fenomenologia della gnosi: «Non è soltanto il bagno che è liberatore, ma lo è anche la gnosi: “Chi eravamo? Che cosa siamo diventati? Dove eravamo? Dove siamo stati gettati? Verso dove ci affrettiamo? Da dove siamo stati riscattati? Che cos'è la generazione? Che cos'è la rigenerazione?”». ⁴¹ Se confrontiamo questa classica tipologia della gnosi «gnostica» con quelle precedentemente presentate all'avvio di questo saggio, dove Clemente Alessandrino disquisiva di gnosi «cristiana», non possiamo non rilevare, comparativamente, come non sia affatto casuale che l'iniziazione e il mistero gnostico, la *gnosi* «tout-court», sia posta sullo stesso piano dell'iniziazione e del mistero cristiano, qui il battesimo, altrove l'unzione col crisma e l'eucaristia.

Nella gnosi «gnostica» è l'elemento mistico-misteriosofico a significare la salvezza, nella gnosi «cristiana» è l'elemento misterico-

³⁸ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1910, II, 1478-1487, in part. 1479.

³⁹ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ²1928, II, 1272-1276.

⁴⁰ Cf. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ³1958, II, rispettivamente 1648-1652; 1652-1656 e 1656-1662.

⁴¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Exc. ex Theodoto* 78,2. Teodoto fu discepolo di Valentino, maestro gnostico della seconda metà del II secolo d.C.

sacramentale o teurgico. «Non vidisti illa quae operantur, sed quae videntur» scriverà Ambrogio di Milano più di un secolo dopo nel *De sacramentis* (II, 3,10) e preciserà: «corporaliter per signum, spiritualiter per sacramentum» (II, 5,15). E nella *Apologia prophetae David* (XII, 58) là dove fa esegesi del v. 8 del Salmo 50 (*Miserere*): «Ecce enim veritatem dilexisti: incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi», così argomenta il vescovo milanese: «Ecce nunc veritatem adspice, splendorem veritatis agnosce [...] in tuis te invenio sacramentis. Haec sunt tuae vera sacramenta sapientiae, quibus mentis occulta mundantur», prefigurando in tal modo il lavacro del battesimo, in sintonia teologica con Clemente Alessandrino. Ma questa analogia tra gnosi «cristiana» e gnosi «gnostica» meriterebbe proficuamente una ulteriore trattazione.⁴²

3. Gnosi e gnosticismo: le tappe della ricerca

3.1 LO GnosticISMO: ELLENIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO

Gli avvii scientifici della ricerca filologica e storica sullo gnosticismo, più che sulla gnosi — stante l'ipoteca teologica sia sull'oggetto che sulla metodologia — datano dal XVIII secolo.⁴³

Inizia René Massuet (1666-1716) studiando le relazioni tra gnosticismo e platonismo e vedendo nel platonismo la fonte del pensiero gnostico, come traspare dalle sue *Dissertationes praeviae in Irenaei libros* (1710).⁴⁴ Da allora le dottrine gnostiche diventeranno oggetto di una lunga serie di studi che continuano a tutt'oggi.

J.L. von Mosheim, nelle sue *Institutiones historiae christianae maiores* (1739), ingloba tra le fonti della gnosi tutta la filosofia orientale, senza tuttavia definire quest'ultima.⁴⁵

⁴² Il problema è insieme storico-religioso e teologico, cf. H.-M. SCHENKE, «Gnosis. Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik», in *Verkündigung und Forschung* 32(1987)1, 2-21; e K. RUDOLPH, «Erkenntnis und Heil: die Gnosis», in *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und civilisation der Kaiserzeit*, a cura di C. COLPE e altri, Berlin 1992, 37-54.

⁴³ Una panoramica storica degli studi più notevoli su gnosi e gnosticismo, ordinati cronologicamente in antologia, si ha in *Gnosis und Gnostizismus*, a cura di K. RUDOLPH, Darmstadt 1975. A quest'opera faremo ripetutamente riferimento.

⁴⁴ Cf. R. MASSUET, «Dissertationes praeviae in Irenaei libros», prefazione a IRENEO DI LIONE, *Contra Haereses*, a cura di R. MASSUET, 5 voll., Paris 1710.

⁴⁵ Cf. J.L. VON MOSHEIM, *Institutiones historiae christianae maiores*, Helmstädt 1739, 136ss.

E giungiamo a Jacques Matter con la sua *Histoire critique du gnosticisme* (1828). L'autore vede nella gnosi «gnostica» un tentativo di introduzione di speculazioni cosmologiche e teosofiche diverse dentro il cristianesimo. Gli gnostici sarebbero dei teosofi che dalla filosofia e da differenti elementi religiosi come l'*orfismo* hanno creato una religione.⁴⁶

Notevole, in questi primordi degli studi, la sottolineatura del *platonismo* (Massuet), del pensiero orientale (Mosheim, che purtroppo non garantisce storicamente) e soprattutto dell'*orfismo* (Matter).

3.1.1 Una corrente di filosofia cristiana

Prima grande tappa della moderna ricerca su gnosi e gnosticismo sono gli studi di Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fondatore della nuova Scuola dogmatica di Tubinga, nell'ambito della locale facoltà teologica, e maestro di D.F. Strauss. In questo ambiente vedono la luce nel 1842 i *Tübingen Theologische Jahrbücher* (1842-1857), rivista portavoce della Scuola.

Partito dalla filosofia religiosa di Schleiermacher, Baur pubblica i tre volumi di *Symbolik und Mythologie der Naturreligion des Altertum* (1824-1825), ma la sua ricerca resta segnata dalla storia delle religioni, disciplina peraltro ancora in formazione. I suoi interessi si focalizzano sulle correnti di pensiero che hanno avuto un influsso sul cristianesimo. Studia pertanto gnosticismo e manicheismo, non limitandosi ai primi secoli, ma seguendo gli sviluppi del pensiero gnostico. Duplice è la preoccupazione di Baur: da un lato la storia della dottrina cristiana e la dogmatica cristiana con il protestantesimo che si pone come continuità della dottrina cristiana dei primi secoli; dall'altro l'influsso delle correnti di pensiero sul cristianesimo e la formazione di dottrine marginali per il contatto che il cristianesimo ha con le filosofie antiche.

Nel 1831 Baur pubblica *Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen dargestellt und entwickelt*, monografia fondamentale per lo studio del manicheismo nel XIX secolo.⁴⁷ Quest'opera fa da premessa a un libro che tratta lo gnosticismo: *Die Christliche Gnosis*

⁴⁶ Cf. J. MATTER, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 2 voll., Paris 1828; trad. ted. *Kritische Geschichte des Gnostizismus*, 1833.

⁴⁷ Ristampato nel 1928.

oder die Christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1835).⁴⁸

Nel 1860 Baur pubblicherà una sintesi di questa ricerca in *Das Christentum und die Christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, uscita in seconda edizione già nello stesso anno.⁴⁹ L'autore ritiene la gnosi una continuazione e un adattamento al Nuovo Testamento della filosofia religiosa alessandrina, per cui la matrice della gnosi è la filosofia antica della Grecia ellenica ed ellenistica. La gnosi sarebbe per Baur il punto di partenza della filosofia religiosa cristiana che ritroviamo al suo punto culminante in Hegel. Nelle sue origini la gnosi non è specificamente cristiana: tutta la ricerca di Baur è tesa a trovare l'origine e l'essenza dello gnosticismo. Questo problema delle origini occuperà gli studi storici per più di un secolo.

«L'opera di Baur intreccia in modo originale (o, se si preferisce, ermeneutico) lo studio della gnosi antica con le sue risorgenze moderne, secondo valenze che, nel caso specifico di Baur, sono, com'è noto, fortemente debitrice dello stesso impianto hegeliano. In questo modo, Baur inaugura accanto allo studio storico-filologico della gnosi, da lui condotto con erudizione e intelligenza, quello studio della gnosi come "specchio dell'occidente"»,⁵⁰ che interessa la riflessione filosofica e più particolarmente la filosofia della storia e della cultura.

La posizione di Richard Adalbert Lipsius (1830-1892), teologo protestante liberale, induce Baur, in un saggio sullo gnosticismo del 1860,⁵¹ a giudicare lo gnosticismo «eine Krankheitserscheinung» del cristianesimo e come «der erste Versuch einer Christlichen Philosophie».

Si avrebbero così tre tappe del suo sviluppo: 1) in ambienti giudaici siriani, impegnati nella contesa con il cristianesimo nascente comparirebbero i primi elementi gnostici (e gli esseni rappresenterebbero i primi gruppi gnostici); 2) dal contesto ebraico si avrebbe un passaggio a quello ellenistico, con la rottura tra gnosi cristiana e gnosi pagana; 3) riavvicinamento della gnosi a posizioni cristiane (come è rilevabile nella *pistis sophia*).

⁴⁸ Ristampato nel 1967.

⁴⁹ K. RUDOLPH ha nuovamente ristampato questa sintesi nel 1975 in *Gnosis und Gnostizismus*, 1-16.

⁵⁰ Cf. G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi*, 12.

⁵¹ In H. BROCKHAUS, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften*, Leipzig 1860, 83; ristampato nel 1975 da K. RUDOLPH in *Gnosis und Gnostizismus*, 17-119.

Per Baur e Lipsius, dunque, la prima filosofia cristiana nasce con la gnosi e lo gnosticismo è un movimento filosofico.

3.1.2 Una ellenizzazione acuta del cristianesimo

È nell'ambito delle sue ricerche sul cristianesimo primitivo e la prima elaborazione dei dogmi che Adolph von Harnack (1851-1930) affronta il problema dello gnosticismo. Benché solo trentacinquenne, egli è già intento a formulare nel suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1866) una interpretazione del fenomeno gnostico quale: «Die Versuche der Gnostiker, eine Apostolische Glaubenslehre und eine Christliche Theologie zu schaffen, oder die akute Verweltlichung des Christentums».⁵² Harnack focalizza poi due generi di problemi: a) mette a punto la critica delle fonti dello gnosticismo; b) tenta di dare a quest'ultimo un posto importante nella formulazione dei dogmi cristiani del II secolo.⁵³

Harnack è stato tributario dei risultati della ricerca di Baur e di Lipsius, che avevano insistito sul contatto della filosofia greca (formatasi essa pure grazie a influssi orientali) con le dottrine cristiane. È bene dire subito che per Harnack tutta la storia del cristianesimo primitivo fino a Nicea è quella della sua ellenizzazione.

Accanto alle fonti e ai lavori specialistici, Harnack ha dato una sintesi della letteratura gnostica nella sua *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius* (1893-1904).⁵⁴ Da quest'opera è bene leggere «Gnostische, Marcionistische und Ebionistische Literatur», eccellente sintesi delle fonti conosciute fino allora.⁵⁵ La critica delle fonti peraltro era stata da lui affrontata fin dalla pubblicazione della tesi dottorale: *Quellenkritik des Gnostizismus*.⁵⁶

I lavori di critica portarono Harnack a fondare con Theodor Mommsen la «Kirchenväterkommission» presso l'Accademia delle Scienze di Berlino con lo scopo di pubblicare le fonti cristiane dei primi tre secoli (fonti greche): nasceranno così *Die Griechischen*

⁵² Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1886, I, 158-185; ristampato nel 1975 da K. RUDOLPH in *Gnosis und Gnostizismus*, 142-173.

⁵³ Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, seconda edizione, 186-226.

⁵⁴ Cf. A. VON HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 4 voll., Leipzig 1893-1904; seconda edizione riveduta a cura di K. ALAND, Leipzig 1958.

⁵⁵ In A. VON HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, 143-231.

⁵⁶ In *Zeitschrift für die historische Theologie* 2(1874).

Christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte (1897). Dopo circa un ventennio, nel 1921, Harnack pubblicherà la sua monografia su Marcione, il grande maestro gnostico.

Con Harnack lo gnosticismo non occupa ancora un posto all'interno di una storia delle religioni, bensì si colloca entro una storia dei dogmi cristiani: lo gnosticismo si presenta per lui come una secolarizzazione, una ellenizzazione intensa del cristianesimo, certamente una ellenizzazione più rapida e radicale di quella che la Chiesa più tardi affronterà e deciderà di assumere come forma di inculturazione. Per Harnack i *tre elementi essenziali* di tutto lo gnosticismo sono dati dal fatto che: 1) il Vangelo diventa una dottrina, 2) la vita morale un dualismo etico, 3) il culto una pratica misterica. E la diversità con cui si presentano i vari sistemi gnostici dipende dalla specifica interazione di ciascuno di questi tre elementi.⁵⁷

3.1.3 Una religione di mistero

Alcuni autori insistono sull'aspetto comunitario dello gnosticismo: conventicola, tiasi, érani, secondo loro, hanno giocato un grande ruolo.

Basti qui ricordare il Weingarten, col suo saggio *Die Umwandlung der ursprünglichen Christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche* (1881),⁵⁸ dove lo gnosticismo è visto come fenomeno imparentato con le religioni di mistero del mondo ellenistico.

Ma chi sottolinea più fortemente questa prospettiva di ricerca è Georg Koffmane con lo studio *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 12 Thesen* (1881). Per questo autore lo gnosticismo si presenta come una organizzazione con una comunità, un culto e determinati riti. Queste comunità gnostiche presentano le apparenze di un tiaso. Koffmane vede nello gnosticismo un movimento che riprende idee e prassi dei culti di mistero e le mescola al cristianesimo; non è filosofia né teologia, non occupa un posto nella storia dei dogmi, bensì in quella dei culti, e più particolarmente nella storia della cultura religiosa ellenistica.⁵⁹

⁵⁷ Per quanto concerne la biografia e la bibliografia di Harnack si può consultare l'articolo «Harnack», in F.W. BAUTZ, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, fasc. 14, 1977, 554-568.

⁵⁸ In *Historische Zeitschrift* 9(1881), 441-445.

⁵⁹ Cf. G. KOFFMANE, *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 12 Thesen*, Breslau 1881; ristampato nel 1975 da K. RUDOLPH in *Gnosis und Gnostizismus*, 120-141.

Come è dato rilevare da questa seppur breve panoramica, la grande preoccupazione del XIX secolo è l'influsso del mondo greco: gnosticismo ed ellenismo. Gli studiosi si chiedono come il fenomeno dello gnosticismo abbia potuto sbocciare. Preoccupazione normale, visto lo stato delle fonti. Queste ultime si limitano essenzialmente ai documenti patristici, che sono testi polemici di controversia. Pertanto gli autori situano lo gnosticismo nel quadro del mondo greco: la comprensione del problema sta nell'incontro del cristianesimo col pensiero greco, con la religione greca, con i culti di mistero. Lo gnosticismo occupa un posto di rilievo nello studio dei primi secoli cristiani. La situazione viene mutando nella misura in cui ci si troverà in presenza di altri documenti. Così, alla fine del XIX secolo, le scoperte — soprattutto archeologiche e letterarie — nel campo della storia delle religioni modificano considerevolmente le prospettive.

3.2 GNOSTICISMO E STORIA DELLE RELIGIONI ANTICHE

È nell'ambito degli studi di storia delle religioni — disciplina che si viene definendo e organizzando come scienza autonoma negli ultimi decenni dell'Ottocento — che vanno collocate le dotte analisi filologico-comparative dello gnosticismo tra le religioni antiche, specialmente del Vicino Oriente antico. In questo contesto, e più particolarmente nella fenomenologia storica dell'esperienza religiosa samaritana, mandea, babilonese, mesopotamica ed egizia, gli studiosi cercheranno le origini dello gnosticismo.

3.2.1 Lo gnosticismo, fenomeno originario di Samaria

Adolph Hilgenfeld (1823-1907) è l'ultimo grande rappresentante della «Tübingen Schule» di Baur. Egli aveva fondato nel 1858 la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* che dirigerà per mezzo secolo. Vasto era il suo campo di ricerca, che si estendeva al Nuovo Testamento all'apocalittica giudaica, alla patristica e alla storia dei dogmi. Affronta il problema dello gnosticismo nelle due opere: *Die Ketzer Geschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884) e *Judentum und Judenchristentum* (Jena 1886), e nell'articolo «Der Gnostizismus» (1890).⁶⁰

⁶⁰ In *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 33(1890), 1-63; articolo ristampato nel 1975 da K. RUDOLPH in *Gnosis und Gnostizismus*, 174-230.

Hilgenfeld supera la concezione di Baur e della Scuola di Tübinga, così come quella di Harnack, che gli era pur stata di stimolo, e vede nello gnosticismo un fenomeno estraneo al cristianesimo come tale, nato nel mondo samaritano. Si pone la questione fondamentale: *Come* è potuto nascere lo gnosticismo? *Da dove* trae la sua origine? Per Hilgenfeld tutto lo gnosticismo deriva da Simon Mago, la cui opera sarà continuata dal discepolo Menandro. Dei due allievi antiocheni di Menandro, Saturnilo e Basilide, il primo fonderà lo gnosticismo siriano, vicino al maestro; mentre dal secondo deriverà lo gnosticismo egiziano, assai differente. Valentino, riconosciuto maestro gnostico nel II secolo, riprenderà l'eredità di Basilide.

3.2.2 Lo gnosticismo e le religioni mesopotamiche

La ricerca di Hilgenfeld sull'origine samaritana dello gnosticismo non ha aperto una via nuova e si è esaurita con lui.

a) È invece Konrad Kessler a segnare una svolta nella ricerca, con la tesi delle *origini babilonesi* dello gnosticismo.⁶¹ Egli considera lo gnosticismo come un sincretismo, «eine Religionsmischung», la cui origine è da cercare nel pensiero arcaico babilonese e caldeo, reazione del semitismo pagano di Babilonia contro il giudaismo e il cristianesimo e anche contro l'ellenismo. Per Kessler le forme più pure di gnosticismo sono il mandeismo e il manicheismo.

b) *Le origini mandee* dello gnosticismo, legato alle sette battiste mesopotamiche, sono invece rivendicate da Wilhelm Brandt (1855-1915).⁶²

⁶¹ Di K. KESSLER ricordiamo: «Über Gnosis und altbabylonische Religion», in *Abhandlungen und Vorträge des 5. Orientalisten-Kongresses*, Berlin 1882, 288-305; l'opuscolo *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems*, Marburg 1876; «Über Ursprung und Verwandtschaftsverhältnisse des Manichäismus», in F. JUSTI, *Geschichte des alten Persien*, Berlin 1879, 184-188; l'articolo «Mandäer», in *Realencyclopädie der protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig ²1881, t. 9, 205-222 (terza ed., t. 12, 155-182); e la voce «Mani und die Manichäer», *ivi*, t. 9, 223-253 (terza ed., t. 12, 193-228).

⁶² W. BRANDT trattò l'argomento nelle seguenti opere: *Die Mandäische Religion*, 1889; *Mandäische Schriften*, 1893; e «Aufsatz über das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach parsischen und mandäischen Vorstellungen», in *Jahrbücher für protestantische Theologie* 18(1892), 405-438 e 575-609; oltre che in *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam 1915 (ristampa 1967), l'ultimo studio lasciatoci da Brandt (di fatto si tratta di un'edizione postuma della traduzione tedesca da lui preparata del suo articolo «Mandaeans», scritto in inglese per la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* dell'HASTINGS, 1915, VIII, 380-393).

c) Wilhelm Anz, infine, tenta di analizzare lo gnosticismo come fenomeno delle religioni del Vicino Oriente antico e lo lega al *contesto mesopotamico*. Rompendo con la prospettiva di Harnack, situata nell'ambito della storia dei dogmi cristiani e della storia della Chiesa, Anz scopre una idea centrale nel fenomeno gnostico, quella dell'*ascensione dell'anima*, meglio dell'«*Himmelsreise der Seele*», e questo «viaggio» ci porta necessariamente in Mesopotamia, alle locali tematiche di astrologia e alle numerose speculazioni sui sette cieli.⁶³

3.2.3 Lo gnosticismo e l'Egitto

Nel 1887 M.E. Amélineau (1850-1915) pubblica la sua tesi dottorale *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*,⁶⁴ in cui sostiene la continuità di idee e concezioni di cui si era nutrito fin dalle origini il pensiero religioso egiziano: è la persistenza della teologia egiziana nel fenomeno gnostico, quale lo conosciamo dal primitivo cristianesimo.

Da quanto si è detto sulla ricerca delle origini dello gnosticismo, sul crinale del XIX con il XX secolo, è evidente che gli storici delle religioni — soprattutto del Vicino Oriente antico — hanno cercato di uscire dal quadro dell'eresiologia cristiana e della storia dei dogmi. La scoperta di documenti religiosi provenienti dalle grandi religioni dell'Asia mediterranea (specialmente le tavolette in cuneiforme e la scrittura geroglifica egizia) ha permesso di illustrare meglio alcuni aspetti dello gnosticismo e di affrontare il problema delle origini del pensiero e delle dottrine gnostiche: la ricerca si è orientata verso l'ambiente della Samaria, dell'Iran, di Babilonia e dell'Egitto. Giunti a questo punto, non resta che tentare una fenomenologia dello gnosticismo ed è appunto il tentativo operato da Wilhelm Bousset e dalla «Religionsgeschichtliche Schule».

⁶³ Cf. W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Berlin 1897.

⁶⁴ In *Annales du Musée Guimet*, XIV, Paris 1887.

3.3 GNOSTICISMO E FENOMENOLOGIA DELLA GNOSI

3.3.1 La «Religionsgeschichtliche Schule»

a) Alla fine del XIX secolo, un gruppo di giovani ricercatori e teologi dell'Università di Göttingen intraprende uno studio analitico del giudaismo e del cristianesimo secondo una prospettiva di storia delle religioni. In questa Scuola la storia è considerata un dato fondamentale: essa utilizza la *critica*, l'*analogia* e la *correlazione*. La storia delle religioni si allontana dall'idea di Schleiermacher sulla religione, incontro con l'Infinito, per applicarsi alla specificità di ciascuna religione. Lo studio comparato permetterà precisamente di cogliere ciò che c'è di specifico in ogni religione. Questo metodo è applicato anche al giudeo-cristianesimo che è spiegato così nel contesto delle religioni e della storia delle religioni. Del resto, secondo questa Scuola, le diverse religioni dell'umanità devono essere considerate come entità che hanno potuto esercitare e subire mutui influssi. Ogni punto di vista dogmatico è lasciato da parte. Non ci si occupa che di storia e di storia comparata.

b) Il metodo della Scuola è storico e critico. Ogni dottrina religiosa ha una preistoria e punti di contatto, legami costitutivi: è un postulato ricorrente. Le novità si trovano già nella storia antica, presenti in un modo o in un altro. Spesso si introducono due termini caratteristici: «*religionsgeschichtlich*» e «*traditionsgeschichtlich*». Il gruppo più importante della Scuola è costituito da esegeti: Gunkel, Bousset, J. Weiss, Wrede, Wiernle, Heitmüller, Eickhorn, Grossmann. Ma non mancano gli storici delle religioni. Così che Schiele, Zscharnack, Gunkel e Scheel iniziano a pubblicare dal 1909 l'opera enciclopedica *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. È la prima volta, con questo lavoro di ampia mole, che le religioni bibliche prendono posto nel quadro delle diverse religioni orientali. Tutti i concetti biblici, come «fede», «redenzione», «salvezza», «devozione», «risurrezione» ecc., sono esaminati in una cornice amplissima di religioni.

Nello stesso spirito Bousset e Gunkel hanno creato la collana *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*.⁶⁵

⁶⁵ Sulla «Religionsgeschichtliche Schule» e le problematiche connesse si veda la ormai classica monografia di C. COLPE, *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 78), Göttingen 1961.

Fra i membri di questa scuola, Bousset, esegeta del Nuovo Testamento, si è particolarmente interessato allo gnosticismo. Nel 1889 egli inizia il suo insegnamento a Göttingen. Lavora sul Nuovo Testamento — Giovanni, l'Apocalisse, l'ambiente neotestamentario — ed è così che nel 1907⁶⁶ pubblica un'opera che segna un tornante negli studi sullo gnosticismo: *Hauptprobleme der Gnosis* (ristampa 1973). Senza soffermarci in uno studio del volume, possiamo dire, sintetizzando, che esso tratta successivamente questi temi: i sette e la madre, la madre e il padre sconosciuto, il dualismo della gnosi, l'uomo primordiale, elementi e ipostasi, la figura del Salvatore, i misteri, la

⁶⁶ Data, questa, da sottolineare anche per la storia degli studi italiani sullo gnosticismo. È infatti del 1907 il volume di E. BUONAIUTI, *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Roma 1907 (rist. anast. Genova 1987).

Già nel 1905, l'iniziatore della storia delle religioni in Italia, Uberto PESTALOZZA (1872-1966), così scriveva, tra l'altro, in una lettera del 12 maggio a Giuseppe Prezzolini (1882-1982) con cui collaborò alla rivista *La Voce* da lui diretta: «[...] Vorrei accumulare man mano i materiali per una *storia del sincretismo religioso del mondo greco-romano*, di cui non sono stati fino ad ora scritti che alcuni capitoli. E intanto si va sempre più impadronendo della mia curiosità intellettuale il problema dello *gnosticismo*, che di quel sincretismo fu elemento essenziale, e la cui storia andrebbe ripresa e in parte modificata, in parte rifatta [...]» (cf. *Fonti e Documenti* 11-12(1982-1983), 135-136). Pestalozza avrebbe poi pubblicato recensioni, note e saggi su argomenti attinenti allo gnosticismo, alla gnosi teoretica e mistica di Plotino e a quella particolare forma di gnosi dualistica, radicale ed escatologica, che è il manicheismo. Si vedano U. PESTALOZZA, recensione a E. BUONAIUTI, *Lo gnosticismo*, in *Il Rinascimento* 1(1907), 375-383 (pagine elogiative e insieme critiche, con osservazioni minuziose e annotazioni originali di interpretazione che non impediscono al recensore di valutare il libro «in cui domina generalmente un sereno spirito critico alimentato da una informazione per lo più ampia e precisa della copiosissima letteratura dell'argomento. Di tutto ciò va concessa all'autore la debita lode: un manuale sintetico dello gnosticismo che — criticamente redatto — soddisfacesse alla curiosità intellettuale delle persone colte e porgesse insieme un utile sussidio agli studiosi del cristianesimo primitivo, mancava assolutamente — e non è meraviglia — alla letteratura storico-religiosa d'Italia, la quale del resto — povera e incerta com'è — all'interpretazione e alla illustrazione del fenomeno gnostico non aveva fin qui offerto contributo di sorta»).

Si vedano ancora di U. PESTALOZZA: «Il misticismo di Plotino», in *Il Rinascimento* 3(1909), 1-26 (= *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze 1964, 525-546); recensione a F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1909, e a Id., *Recherches sur le Manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles 1908, in *Il Rinascimento* 3(1909), 145-151; «Il Manicheismo presso i Turchi occidentali e orientali», in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 67(1934), 417-497 (= *Nuovi saggi*, 401-475); «Appunti sulla vita di Mani», in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 81(1938), 3-52 (= *Nuovi saggi*, 477-523).

nascita dei sistemi gnostici. Questi differenti temi sono da lui studiati a partire dalle stesse sette gnostiche. È una monografia capitale che porta il marchio della «Religionsgeschichtliche Schule».

Persuaso che Harnack non aveva visto il vero problema dello gnosticismo, limitato a una ellenizzazione del cristianesimo, Bousset va alla ricerca della origine dei diversi temi gnostici nelle letterature del Vicino Oriente e dell'India. Pensa che i materiali gnostici si possano ritrovare fin nei miti e nelle figure divine del mondo babilonese, i quali, sotto le forme della mitologia astrale più recente, sono venuti a contatto con il mondo ellenistico.

L'originalità della ricerca di Bousset consiste nell'utilizzazione del giudaismo, dell'ellenismo e dei culti di mistero, dello gnosticismo, al fine di comprendere il cristianesimo primitivo. Bousset apriva così una via nuova allo studio dell'ambiente neotestamentario e delle dottrine cristiane. Per la prima volta si poneva il problema dei rapporti tra gnosi e Nuovo Testamento.

Richard Reitzenstein (1861-1931)

Se la «Religionsgeschichtliche Schule» è prima di tutto una scuola di esegeti, bisogna peraltro aggiungere che anche i filologi classici si sono assai interessati a questo tipo di ricerca. La Scuola deve molto alla filologia, specialmente a Hermann Usener (1834-1905)⁶⁷ che con Paul de Lagarde si interessava particolarmente ai testi religiosi non cristiani e ai grandi problemi storici.

In questo gruppo di filologi di Göttingen troviamo uno studioso che tenta di seguire una via media tra teologia e filologia: è Richard Reitzenstein. Come filologo e teologo si preoccupa dell'ambiente neotestamentario. Egli ritiene che lo studio del vocabolario religioso

⁶⁷ Sull'illustre filologo classico e storico delle religioni, docente all'Università di Bonn dal 1866 alla morte e studioso di religione greca, nonché di cristianesimo primitivo, Uberto PESTALOZZA scrisse un approfondito studio commemorativo e di analisi dell'opera storiografica, pubblicato sulla rivista modernista milanese *Il Rinnovamento* (1907-1909), della quale fu uno dei più autorevoli redattori, con Tommaso Gallarati Scotti e Alessandro Casati. Cf. U. PESTALOZZA, «Ermanno Usener», in *Il Rinnovamento* 3(1909), 134-151. Sulla figura, l'opera e l'ambiente scientifico e culturale in cui operò Usener, si vedano gli Atti del seminario di studio svoltosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa (17-20 febbraio 1982): *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religione*, a cura di A. MOMIGLIANO, Pisa 1983.

permetta di meglio penetrare i concetti. Già Friederich Max Müller, nel XIX secolo, aveva attirato l'attenzione degli storici delle religioni su questo aspetto della loro ricerca. Reitzenstein scruta il pensiero orientale in vista di una migliore intelligenza del cristianesimo. La sua ricerca in questo campo avrà come esito tre generi di pubblicazioni: alcuni studi sulla teologia paolina e le religioni di mistero; uno studio sul battesimo cristiano, che viene fatto derivare dai rituali manichei, dal titolo *Vorgeschichte der Christlichen Taufe* (1929); uno studio specifico sullo gnosticismo, intitolato *Das Iranische Erlösungsmysterium* (1921), in cui l'autore cerca di definire lo gnosticismo partendo dalle dottrine orientali, specificamente iraniche.

3.3.2 Lo gnosticismo come religione di salvezza

Il nuovo orientamento della ricerca dopo Anz

Là dove, precedentemente, si è trattato di gnosticismo e religioni antiche, si è avuta occasione di parlare — a proposito delle origini mesopotamiche dello gnosticismo — della ricerca di W. Anz: *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (1897), che insisteva sul tratto essenziale e distintivo del fenomeno: l'ascensione (*Himmelsreise*)⁶⁸ dell'anima verso le sfere superiori. Anz vedeva l'essenziale della gnosi in questa ascensione dell'anima: i sistemi gnostici sembrano essere unicamente i mezzi, quasi ricette, per assicurare l'ascensione dell'anima verso la luce. Sulla base di studi testuali, egli mostra che lo gnosticismo ha conosciuto una tappa primitiva, nella quale la religione astrale babilonese avrebbe giocato un ruolo importantissimo. Questa religione astrale era ancora viva agli albori del cristianesimo, ma la Persia e la Grecia le hanno trasmesso non poco delle loro tradizioni. Come è dato rilevare, Bousset ha ripreso la tesi di Anz, l'ha allargata e le ha dato una solida base documentaria, senza peraltro redigere personalmente la critica delle fonti.

⁶⁸ Cf. W. ANZ, «Die Himmelsreise der Seele», in *Archiv für Religionswissenschaft* 4(1901), 136-169 e 229-273. Di questo ampio studio è stata data una ristampa anastatica nel 1971.

La rivelazione nello gnosticismo

Nel momento del primo fervore della Scuola di Göttingen, R. Liechtenhan pubblica due studi⁶⁹ sullo gnosticismo, che non hanno purtroppo attirato l'attenzione degli specialisti, pur contenendo cose di primario interesse sullo gnosticismo, soprattutto a proposito della figura centrale del Sotèr e per la sottolineatura dell'elemento *rivelazione*, presente nei vari sistemi. Gli gnostici peraltro si considerano profeti e rivelatori, e per essi la gnosi è una conoscenza intesa nel senso di rivelazione. Questa rivelazione trascendente è comunicata all'uomo spirituale che è incaricato a sua volta di trasmetterla: così gli gnostici mettevano l'accento sulla rivelazione e la conoscenza mistica. Liechtenhan vedeva nello gnosticismo una *filosofia della rivelazione*.

Gli gnostici:

visionari e spirituali («pneumatikoi») alla ricerca di nuove rivelazioni

Una visione del tutto speciale del divino e una dottrina sui generis della rivelazione caratterizzava gli gnostici. È la tesi del filologo e storico delle religioni Paul Wendland (1864-1915),⁷⁰ che segue Bousset — contro Harnack — allorché sottolinea quanto lo gnosticismo sia un fenomeno pre-cristiano da un lato, e dall'altro un movimento religioso orientale ispirato dalla religione iranica. Ma Wendland insiste soprattutto sull'età imperiale e mostra come le tendenze e le idee che dominano la vita religiosa di questo periodo si ritrovino anche nello gnosticismo. Anch'egli poi privilegia quella che gli pare una dottrina fondamentale dello gnosticismo: l'ascensione (*Himmelsreise*) dell'anima.

Circa l'influsso dello gnosticismo sulla teologia cristiana, Wendland sostiene che, per vincere lo gnosticismo, la Chiesa lo ha devitalizzato, sottraendogli alcuni temi religiosi che poi essa stessa ha cristianizzato, trattandoli nella propria teologia.

⁶⁹ Cf. R. LIECHTENHAN, *Die Offenbarung im Gnostizismus*, Göttingen 1901 e Id., «Gnostizismus», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1910, t. II, 1478-1486.

⁷⁰ Cf. P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen 1912 (seconda e terza ed.), in part. c. 7: «Synkretismus und Gnostizismus», 183-187.

*L'influsso delle dottrine iraniche di salvezza
e l'opera di Richard Reitzenstein*

L'interesse speciale per mandeismo e manicheismo, come religioni di salvezza, ha portato R. Reitzenstein a compararle con l'ambiente del Nuovo Testamento.⁷¹ Lo studioso si dedica all'analisi del *problema dell'anima* su un fondo di concezioni iraniche, dove anima e Uno Primordiale sono identici. Quest'anima è l'anima del mondo, ma è pure l'anima individuale. La nozione centrale nello gnosticismo è per lui l'idea di un *Salvatore salvato*: «*Salvator salvandus/salvatus*» (riscontrabile fino agli esiti manichei). Reitzenstein paragona questa dottrina gnostica con *Yasht* 22 (testo avestico zarathustriano), dove si tratta della salvezza dell'anima che risale verso la suprema divinità Ahura Mazda. Identica dottrina si trova nei *Testi mandei*: un essere divino è risvegliato da un messaggero celeste (= Luce) che lo conduce in alto. Questo «dogma» centrale dello gnosticismo, inteso come *identità* di Dio, dell'anima e del *Salvatore salvato*, è iranico e passerà nelle religioni di mistero.⁷² Per Reitzenstein il mistero gnostico centrale, dunque, è il mistero di salvezza e il dogma centrale della gnosi è l'idea del Salvatore salvato, di evidente influsso iranico.

* * *

Attraverso questo itinerario di ricognizione storiografica risulta evidente la serie di tappe finora percorse. Dopo un avvio ancora situato nel contesto dell'eresiologia cristiana, lo gnosticismo è stato studiato dai ricercatori del XIX secolo in una prospettiva sostanzialmente teologica. Sul finire dell'Ottocento gli studi si orientano, sotto l'influsso della storia delle religioni, a considerare lo gnosticismo alla luce della scoperta di religioni orientali quali la babilonese, la mesopotamica, l'iranica e l'egizia. La terza tappa si viene definendo grazie agli apporti della «*Religionsgeschichtliche Schule*» che intende studiare — con metodo storico-filologico e attraverso la comparazione — i documenti biblici nell'ambito delle religioni del Vicino Oriente antico. Ciascuna di queste tre tappe ha tentato di delineare

⁷¹ Da segnalare in proposito, due pubblicazioni di R. REITZENSTEIN: *Das Iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, e *Poimandres. Studien zur griechisch-Aegyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (ristampa 1966).

⁷² R. REITZENSTEIN ha studiato questo problema in *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1920.

un aspetto nuovo dello gnosticismo. È merito della «Religionsgeschichtliche Schule» avere sottolineato temi essenziali della gnosi, considerata, tramite lo gnosticismo, come un vasto movimento di religione soteriologica, dove i differenti aspetti della salvezza presentano un valore fondamentale. Comincia a delinearsi una tipologia storica e fenomenologica dello gnosticismo.

3.4 LO GNOSTICISMO NELLA RICERCA FILOSOFICO-TEOLOGICA

Il nuovo orientamento della ricerca che vede lo gnosticismo come religione di salvezza, frutto dei lavori di Bousset, di Liechtenhan, di Wendland e di Reitzenstein, non lascia insensibili gli esegeti del Nuovo Testamento. Non va dimenticato che la «Religionsgeschichtliche Schule» ha preso avvio da lavori esegetici. La Bibbia era al centro del dibattito. I lavori degli storici delle religioni della «Scuola» permettono ai biblisti di rivedere numerosi testi neotestamentari. Invece di situare il problema gnostico nella storia dei dogmi e dei primi secoli cristiani come Harnack intese fare, gli esegeti scrutano il Nuovo Testamento ed esaminano la *vexata quaestio* dello sfondo gnostico di certe dottrine neotestamentarie.

3.4.1 Rudolph Bultmann e la demitizzazione

R. Bultmann (1884-1976) pone la questione a partire dal quarto Vangelo.⁷³ Alla luce dei testi mandei e sulla base dei lavori di Bousset e di Reitzenstein, egli vede nel Vangelo di Giovanni un Gesù messaggero celeste assai vicino al mito iranico di salvezza. L'evangelista avrebbe improntato la sua concezione della salvezza dai mandei, battisti di carattere gnostico. Così Bultmann apre seriamente il dibattito su «gnosi e Nuovo Testamento». La scuola bultmanniana si dedicherà a questo problema.⁷⁴ Fra i suoi discepoli, Schlier, Käse-

⁷³ Si veda il celebre commento: R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, cui l'autore era giunto dopo le precedenti pubblicazioni: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, e *Jesus*, Göttingen 1926. A questi volumi e a una serie nutrita di ricerche farà seguito, di lì a qualche anno, il vasto studio monografico *Die Theologie des Neuen Testaments*, 3 voll., Tübingen 1948-1953.

⁷⁴ Non si possono qui non menzionare i saggi bultmanniani sulla demitizzazione, tra i quali va ricordato il celebre «manifesto della demitizzazione», pubblicato nel 1941 col titolo «Neues Testament und Mythologie» nel volume *Offenbarung und Heilsgeschehen* e ristampato successivamente in *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, a cura di H.-W. BARTSCH, Hamburg-Bergstadt 1948, 15-48. Una buona sintesi delle opinioni bultmanniane sulla demitizzazione del Nuovo Testamento — cui sono intimamente legate le problematiche gnostiche — venne data dall'autore nelle «Shaffer Lectures» tenute nel 1951 alla Yale University e pubblicate a

mann, Bornkamm e Vielhauer si sono occupati di rapporti tra gnosticismo e Nuovo Testamento. Bultmann, inoltre, ha impegnato uno dei suoi allievi a studiare più da vicino il problema affrontato da Wendland e da Reitzenstein, vale a dire lo gnosticismo e l'ambiente neotestamentario. Questa è stata l'opera di Hans Jonas, che rivendica pure la sua appartenenza alla «Religionsgeschichtliche Schule».

3.4.2 Hans Jonas e l'interpretazione esistenzialista di gnosi e gnosticismo

H. Jonas (1903-1993), nato a Berlino e deceduto negli Stati Uniti d'America, dove viveva dagli anni '30, compì gli studi universitari a Freiburg im Breisgau, a Berlino e ad Heidelberg, dove fu discepolo di Husserl, Heidegger e Bultmann. È sotto la direzione di quest'ultimo che Jonas si avvicina al problema dello gnosticismo. Sulla base delle ricerche precedenti, Jonas ha tentato di comprendere lo *spirito gnostico* e di coglierne la *unità*, nella sua approfondita ricerca filosofica sull'essenza dello gnosticismo. A questo scopo, il suo impegno si focalizza sul periodo storico durante il quale vediamo all'opera gli gnostici. Inoltre egli desidera analizzare la tipologia dello gnostico, cogliere la categoria della *mens gnostica* nelle sue differenti reazioni.⁷⁵

Va notato che nella sua ricerca Jonas omette, e in maniera cosciente, l'Egitto, lasciando così una lacuna su cui si appunteranno peraltro le indagini più recenti relative alle origini del fenomeno gnostico.

New York nel 1953 col titolo *Jesus Christ and the Mythology*. Nel 1965 ne è uscita una edizione tedesca nella collana «Stundenbücher» del Furche-Verlag di Amburgo, col titolo *Jesus Christus und die Mythologie*. Questo testo è stato poi inserito in R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965, IV, 141-189. Fino a non molti anni fa questo saggio era tra le pochissime opere di Bultmann tradotte in italiano: cf. *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1970.

⁷⁵ Se eccettuiamo gli articoli sulla gnosi, dobbiamo menzionare alcuni lavori specifici di H. JONAS su gnosi e gnosticismo: *Gnosis und spätantiken Geist*, I. *Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen 1934 (ristampa 1964); II/1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1966. La seconda parte del vol. II, annunciata e in preparazione, non è mai stata pubblicata. Opera di grande momento è Id., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, ²1963, ³1970. Di quest'opera fondamentale è stata data una traduzione italiana con pessima resa del titolo originale, metodologicamente spurio rispetto al contenuto: *Lo gnosticismo*, Torino 1974, ²1991. Da ultimo è bene ricordare il volume di scritti in onore di H. Jonas: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, a cura di Barbara ALAND con U. BIANCHI, M. KRAUSE, J.M. ROBINSON e G. WIDENGREN.

3.4.3 La religione gnostica secondo Hans Jonas

a) Si è detto che Jonas è discepolo di Bultmann. Nel campo della gnosi fa ciò che il maestro ha fatto nel campo del Nuovo Testamento. Dopo aver tentato di comprendere i miti gnostici, ne estrae il messaggio con l'aiuto della filosofia esistenzialista di Heidegger.⁷⁶ Jonas tenta di trovare un senso profondo al movimento gnostico: è l'esplicazione dei fondamenti dell'esistenza umana in un periodo di crisi di civiltà, quell'*epoca di angoscia* che dal II secolo della nostra era in poi vede compresenti, tra sopravvivenza e crescita, pagani e cristiani.⁷⁷ È la risposta alla questione dello *Sitz im Leben* dello gnosticismo.

b) Il movimento gnostico si situa in un periodo di vasto e profondo turbamento nel mondo greco-romano mediterraneo e vicino-orientale. Trova la sua ispirazione in una situazione di crisi dell'umanità. L'uomo vive il sentimento di una lacerazione tra sé e il mondo. Il Divino è straniero al mondo: è lo Sconosciuto, l'Ignoto. L'uomo si trova davanti una configurazione a tre termini: *uomo, mondo, Dio*. Li oppone a due a due: uomo-mondo, mondo-Dio. E questo mondo non è, agli occhi dell'uomo, la creazione di Dio, ma quella di un demiurgo inferiore che pretende di imporre la propria legge. L'uomo rifiuta di sottomettersi a questo tipo di creatore: non gli deve fedeltà né obbedienza. Il cosmo, creazione del demiurgo, si trova dipendente dalla legge cosmica, che è legge di necessità. Il logos cosmico degli stoici cede il posto alla *heimarméne*, il destino cosmico oppressore. Questo *fatum* è elargito dai pianeti, i temuti tiranni dell'anima.

c) Questo tipo di uomo conosce l'angoscia davanti alla catastrofica svalutazione dell'universo, si considera come gettato⁷⁸ in qualche cosa. È la condizione esistenziale umana, la coscienza dell'*essere stato gettato*, la cui impronta è stata originalmente analizzata dalla *Geworfenheit* heideggeriana. Jonas vede numerose analogie tra il modo di essere degli gnostici e l'ontologia fondamentale esposta in *Sein und Zeit*, la capitale monografia di Heidegger (1928), il manifesto della fi-

⁷⁶ Si veda I.P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985.

⁷⁷ La storia del «terreno spirituale su cui è sorto il sincretismo della tarda antichità» è stata tracciata magistralmente da E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (trad. it.: *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1970).

⁷⁸ Cf. *ποῦ ἐνεβλήθημεν*: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Exc. ex Theodoto* 78, 2.

losofia esistenzialista contemporanea. Nei due casi abbiamo il rifiuto del presente, della storia. Da una condizione di esilio e di morte, l'uomo anela a un appello di salvezza dalla sua esistenzialità.⁷⁹

* * *

Con gli studi di Jonas si può dire conclusa la quarta tappa di questo itinerario storiografico e anche, in un certo senso, la parabola della «Religionsgeschichtliche Schule», che qui esprime una sintesi originale, raggiungendo un vertice critico che è al tempo stesso avvincente proposta ermeneutica tra le grandi interpretazioni della religione gnostica.

La nuova tappa, che prosegue peraltro il presente contributo, sarà la scoperta della biblioteca gnostica copta di Nag Hammadi⁸⁰

⁷⁹ Una nuova sintesi del suo pensiero sull'esistenzialismo e la gnosi è stata fatta da H. JONAS nel contributo «Delimitation of the Gnostic Phenomenon - Typological and Historical», in *Le Origini dello gnosticismo*, a cura di U. BIANCHI, Leiden 1967, 90-108. Questo testo è stato successivamente riprodotto con il titolo evocativo «The Gnostic Syndrom: Typology of its Thought, Imagination and Mood», in H. JONAS, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs (N.J.) 1974.

⁸⁰ Le prime notizie diffuse in Italia sul ritrovamento dei manoscritti di Nag Hammadi si debbono a: W.C. TILL, «Die Gnosis in Aegypten», in *La Parola del Passato* 4(1949), 230-249; G. AVANZI, «Ritrovamento di testi gnostici copti», in *La Bibliofilia* 51(1949), 225-226; F.S. PERICOLI RIDOLFINI, «Le recenti scoperte di testi gnostici in lingua copta», in *Rivista degli Studi Orientali* 30(1955), 269-296. La bibliografia, a tutt'oggi vastissima, viene pubblicata, a partire dal 1948, da D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography* (1948-1969), Leiden 1971, pubblicazione alla quale l'autore fa seguire una rassegna annuale intitolata «Bibliographia Gnostica, Supplementum», sulla rivista *Novum Testamentum*, nel fascicolo 4 di ogni annata, a partire dal 1971. Per un primo bilancio degli studi sui testi di Nag Hammadi — la prima traduzione completa, in inglese, *The Nag Hammadi Library in English*, translated by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont (Ca.) - Leiden 1977, ha trovato un buon divulgatore anche in Italia in L. MORALDI, che ha curato il volume: *Testi gnostici (dai codici di Nag Hammadi)*, Torino 1982 — si possono consultare *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First international Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*, a cura di R.McL. WILSON, Leiden 1978; K.W. TROEGER, «Zur gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung», in *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis. Neue Studien zu Gnosis und Bibel*, a cura di Id., Berlin 1980, 11-33; R.McL. WILSON, «Twenty years after», in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, a cura di B. BARC, Québec-Louvain 1981, 59-67; R. VAN DEN BROECK, «The present state of Gnostic Studies», in *Vigiliae Christianae* 37(1983), 41-71; K. RUDOLPH, «Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung», in *Theologische Rundschau* 50(1985), 1-40.

e la centralità geografica e storico-culturale che viene sempre più assumendo l'Egitto, come terra di elezione dello gnosticismo.⁸¹

⁸¹ Si vedano gli studi di D.M. PARROTT, «Gnosticism and Egyptian religion», in *Novum Testamentum* 29(1987), 73-93; R.McL. WILSON, «Gnostic origins. An Egyptian connection?», in *Religion im Erbe Aegyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Boehlig*, a cura di M. GOERG, Wiesbaden 1988, 227-239; G. QUISPÉL, «Hermes Trismegistus and the origins of Gnosticism», in *Vigiliae Christianae* 46(1992), 1-19.

INDICE

Prefazione

<i>(Marcello Milani)</i>	pag. 5
--------------------------------	--------

I Sapienza fondatrice e sapienza ermeneuta: componente dialettica essenziale dell'Antico Testamento

<i>(Gian Luigi Prato)</i>	» 11
1. Fase costitutiva	» 17
1.1. <i>Sapienza e cosmogonia</i>	» 17
1.2. <i>Conoscenza della Torah</i>	» 20
1.3. <i>Istituzioni rivelate al re saggio</i>	» 22
2. Fase interpretativa.....	» 24
2.1. <i>Presenza cosmogonica della sapienza</i>	» 27
2.2. <i>Lo sviluppo antropologico e le istituzioni religiose</i>	» 28
3. Conseguenze bivalenti	» 32
Conclusioni.....	» 36

II Costanti della tradizione sapienziale negli scritti del Nuovo Testamento

<i>(Romano Penna)</i>	» 41
Premesse	» 41
1. La sapienza nella tradizione sul Gesù terreno	» 44
1.1. <i>Gesù parla come un «sapiente»</i>	» 44
1.2. <i>Gesù si presenta in personale rapporto con la sapienza</i>	» 47

2. La sapienza nella cristologia postpasquale	»	49
2.1. <i>In rapporto all'evento della croce</i>	»	49
2.2. <i>In rapporto alla creazione</i>	»	51
2.3. <i>In rapporto alla missione nel mondo</i>	»	52
3. Sapienza e parenesi cristiana	»	54
Conclusioni	»	59
III La sofologia nel mondo slavo		
(<i>Costante Lorenzo Altissimo</i>)	»	61
Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900)	»	65
Sergej Bulgakov (1871-1944)	»	70
Pavel Florenskij (1882-1937)	»	75
Eugenio Trubeckoj (1863-1920)	»	81
Nicola Losskij (1870-1965)	»	81
Vladimir Losskij (1903-1958)	»	82
Basilio Zen'kovskij (1881-1962)	»	83
Conclusioni	»	84
IV La via sapienziale nell'islam		
(<i>Carlo Saccone</i>)	»	85
1. Condizioni per una via sapienziale nell'islam	»	85
2. Cenni di sviluppo storico della via sapienziale nell'islam	»	97
V La sapienza nell'induismo e nel buddhismo		
(<i>Aldo Natale Terrin</i>)	»	105
Introduzione	»	105
1. Significato della sapienza nei principali testi sacri indù	»	107
1.1. <i>La sapienza nel vedismo antico</i>	»	107
1.2. <i>La sapienza nelle «Upanishad»</i>	»	109
1.3. <i>La sapienza nella «Bhagavad-Gita»</i>	»	111
2. Il buddhismo e il concetto di «prajna»	»	113
3. Sapienza o rivelazione? Filosofia religiosa e rivelazione nell'induismo e nel buddhismo	»	118

VI Gnosi e gnosticismo: ricorrente tendenza di universalizzazione della fede. Ricognizione storiografica

(Pier Angelo Carozzi)	»	121
Premessa	»	121
1. Il risveglio (o il ritorno?) contemporaneo della gnosi	»	122
1.1. <i>Lo studio della gnosi del tardo antico</i>	»	123
1.2. <i>L'esperienza psicologico-categoriale della gnosi</i>	»	123
1.3. <i>La gnosi oggi</i>	»	124
2. La tipologia storica di gnosi e gnosticismo	»	126
2.1. <i>Tentativi di definizione della gnosi</i>	»	126
2.2. <i>Tentativi di definizione dello gnosticismo</i>	»	129
2.3. <i>La tipologia della gnosi «gnostica» e «cristiana»</i>	»	133
3. Gnosi e gnosticismo: le tappe della ricerca	»	134
3.1. <i>Lo gnosticismo: ellenizzazione del cristianesimo</i>	»	134
3.1.1. Una corrente di filosofia cristiana	»	135
3.1.2. Una ellenizzazione acuta del cristianesimo	»	137
3.1.3. Una religione di mistero	»	138
3.2. <i>Gnosticismo e storia delle religioni antiche</i>	»	139
3.2.1. Lo gnosticismo, fenomeno originario di Samaria	»	139
3.2.2. Lo gnosticismo e le religioni mesopotamiche	»	140
3.2.3. Lo gnosticismo e l'Egitto	»	141
3.3. <i>Gnosticismo e fenomenologia della gnosi</i>	»	142
3.3.1. La «Religionsgeschichtliche Schule»	»	142
3.3.2. Lo gnosticismo come religione di salvezza	»	145
3.4. <i>Lo gnosticismo nella ricerca filosofico-teologica</i>	»	148
3.4.1. Rudolph Bultmann e la demitizzazione	»	148
3.4.2. Hans Jonas e l'interpretazione esistenzialista di gnosi e gnosticismo	»	149
3.4.3. La religione gnostica secondo Hans Jonas	»	150

Per andare a Dio la via «sapienziale» invita a guardare l'uomo e il suo mondo, in cui Dio è riflesso; un procedimento che allontana e spinge sullo sfondo il fatto e i contenuti della Rivelazione. Rispetto al dialogo religioso, la via «sapienziale», mettendo al centro l'uomo, sembra facilitare l'incontro fra gli interlocutori concreti, gli uomini religiosi che intendono dialogare; ma può anche sminuire lo specifico delle singole religioni, nel caso in cui esse si autodefiniscono come «religioni rivelate», Parola che si impone all'uomo, Dio che si fa conoscere.

Il volume si interroga se sia possibile coniugare insieme le due realtà senza abolire le tensioni, senza che una delle due parti soffochi l'altra. La sfida resta quella di rendere credibile, fondata e critica, l'esperienza religiosa; di operare una lettura della fede che parta dall'uomo. Come mostrare il valore universale di un'esperienza anche di pochi o di alcuni? Come comunicare questo valore?

Dal punto di vista teologico si ripropone il tema del rapporto tra fede e cultura, fede e ragione. Emerge anche il tema della «laicità», della ripresa di tutto l'umano, della ragione, dell'esperienza, delle comuni vicende storiche, vissute e comprese come elementi condivisibili, partecipi della stessa esperienza religiosa.

Il volume affronta il tema dapprima in prospettiva teorica, poi attraverso alcuni sondaggi storici: i tentativi della «via della sapienza» in connessione con l'esperienza religiosa, per metterla in contatto con gli uomini, le epoche e le altre «confessioni», nel momento in cui al dialogo interreligioso si interessano soprattutto le Chiese e i teologi; un opportuno ampliamento di prospettiva, un'attenzione più marcata all'umano.

L. 24.000

(IVA compresa)

ISBN 88-10-40373-8



9 788810 403730